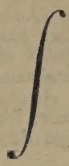
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



OCTUBRE - DICIEMBRE

NUM. 68 1 9 6 1 VOL. 17

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

¿Unicidad substancial del mundo anorgánico?, por *Ramón Puigrefagut, S. I.* 435
Ramón Llull y Nicolás de Cusa, por *Eusebio Colomer, S. I.* 471
Teoría de la Historia de la Filosofía, por *Joaquín Iriarte, S. I.* ... 493

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Valoración lógica de la estadística, por *Antonio Dúe, S. I.* 517
La noción metafísica de la libertad en la tradición cristiana, por *José Gómez Cafarena, S. I.* 523

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS.

a) Recensiones:

Díaz de Cerio, F.: Dilthey y el problema del mundo histórico.—*Folgado, A.:* Evolución del concepto del derecho subjetivo.

b) Reseñas:

Il problema del valore. Atti del XII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari.—*Tomlin, E. W. F.:* Living and Knowing.—*Mc Keon, R.:* Thought Action and Passion.—*Bugbee, H. G.:* The Inward Morning.—*Boekraad, A. J.:* The personal Conquest of Truth According to J. H. Newman.—*Rosenthal, Erwin, I. J.:* Political Thought in medieval Islam.—*Themistius:* Commentaire sur le traité de l'ame d'Aristote.—*Piérola, R. A.:* Hegel y la estética.—*Loriaux, R., S. I.:* L'être et la forme selon Platon.—*Moser, S.:* Metaphysik einst und jetzt.—*Runes, D.:* Letters to my Teacher.—*Benito y Durán, A.:* El discurso de S. Benito a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles.—*Martin, Wm. O.:* Metaphysics and Ideology.—*De Vries, J.:* La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico.—*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association.* Vol. XXXIV.—*González Caminero, N.:* Historia Philosophiae. Vol. I.—*Ferreira da Silva, C. A.:* Teses fundamentais da Gnoseologia de Pedro da Fonseca 533

II. REVISTAS.

Estética, psicología, ética, filosofía del derecho y de la historia 547
Libros recibidos 561
ÍNDICES 563

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN. — *Jesús Muñoz, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa).—*J. Roig Gironella, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*S. Gómez Nogales, S. I.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc. L. Salcedo, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1961:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid (3).

Depósito legal: M. 919-1958.

¿UNICIDAD SUBSTANCIAL DEL MUNDO ANORGANICO?

SUMARIO.—El problema fundamental del monismo o pluralismo substancial anorgánico no ha perdido su actualidad e importancia en nuestros días. Desde luego, son muchos los grandes nombres en el campo del relativismo einsteiniano que ven—o por lo menos deben ver, si son consecuentes—en la unicidad substancial el coronamiento de la labor unificadora de la relatividad general. Para la mayoría de los cultivadores de la física cuántica, la cuestión no parece tener especial momento, ya por la interpretación dada a la misma. Se examina por fin la actitud de los escolásticos, para concluir que no hay razón suficiente para modificar la posición pluralista de la casi totalidad de ellos.

ASPECTOS RECIENTES DEL PROBLEMA

"Sin la creencia en la armonía interna de nuestro cosmos, no podría haber ciencia. Esta creencia es y será siempre el motivo principal de toda creación científica. A lo largo de todos nuestros esfuerzos, en esta lucha dramática entre las concepciones antiguas y las concepciones nuevas, descubrimos la eterna aspiración a comprender, la fe siempre firme en la armonía de nuestro mundo, continuamente reafirmada en medio de los obstáculos que se oponen a nuestra comprensión." Esta solemne profesión de fe, estampada por Einstein-Infeld al final de su libro *The Evolution of Physics,* modelo de elevada divulgación científica, se nos presenta con frecuencia en los escritos de los más altos exponentes de la ciencia moderna—recordemos los nombres de Poincaré, Planck, De Broglie, Heisenberg—.

La historia del pensamiento humano atestigua cómo esta fe ha impulsado y sostenido a las más preclaras inteligencias en la prosecución y realización del ideal constante y supremo de las ciencias y de la filosofía de la naturaleza: resumir en un solo principio constitutivo toda la complejidad ontológica y fenoménica del universo inanimado. Es lo que aparece ya en las primeras aspiraciones de la filosofía griega, que trata de reducir la variedad sorprendente y heterogénea de los cuerpos a la unidad y homogeneidad de uno o pocos principios constitutivos;

será la materia única de los primeros jónicos, será el cuerpo único de los eleáticos, serán los átomos homogéneos de Demócrito o los elementos de Empédocles, será la materia prima y el éter celeste de Aristóteles... Y en el campo de las ciencias de la naturaleza—y en particular en la más exacta y perfecta de ellas, la física—, esta misma persuasión de la trabazón íntima y del orden universal de los elementos y fuerzas del cosmos ha conducido a la simplificación cada vez mayor de la imagen física del mismo, al conseguir la ciencia en su incesante progreso la realización de síntesis cada vez más amplias y más profundas.

Al aparecer la física como verdadera ciencia, en el sentido moderno de la palabra, a partir de los días de Galileo, de Newton, de Huygens, se desarrolla en una serie de tratados entre sí independientes: "El antiguo sistema de la física—pudo afirmar M. Planck—no se parecía a un cuadro único, sino más bien a una colección de cuadros, como que para cada clase de fenómenos se tenía una imagen especial" [1].

A la primera unificación—la de la mecánica terrestre y la mecánica celeste—por la obra genial de Newton, siguió muy pronto la reducción a la misma mecánica de la doctrina del sonido. En los primeros decenios del siglo XIX la obra experimental de Faraday, Oersted y Ampère, enlazaba indisolublemente la electricidad con el magnetismo; empresa unificadora llevada a su perfección por las ecuaciones sublimes—Boltzmann las llamaría "divinas"—que redujeron a un solo capítulo, el del electromagnetismo, los antiguos tratados de electricidad, magnetismo, óptica y aquella parte de la termología que se ocupa del calor radiante. A los nombres ilustres de Boltzmann, Gibbs, Maxwell, entre otros, está vinculado el mérito de haber reducido a la mecánica, como teoría cinética del calor, la otra parte de la termología. Con esto quedaba la física teórica reducida a dos grandes capítulos: la mecánica y el electromagnetismo.

A principios del siglo actual, el genio intuitivo de Einstein establecía en su relatividad restringida un fuerte lazo de unión entre la mecánica y la electrodinámica, gracias a la constante c de la velocidad de la luz, y diez años más tarde, sobre la base de la identidad de la doble masa, inerte y pesada, llegaba a establecer sus diez famosas ecuaciones que enlazaban los fenómenos mecánicos y gravitatorios del cosmos con la estructura geométrica del cronótopo. Poco después, y mientras

[1] Conferencia sobre "Die Einheit des physikalischen Weltbildes", en *Vortraege und Erinnerungen*, Stuttgart, Hirzel, p. 45.

"con ayuda del modelo de Rutherford-Bohr, en frase de Heisenberg [2], se han podido explicar los procesos químicos, con lo cual desde entonces química, física y astrofísica se han fundido en una unidad", el mismo Einstein y otros grandes científicos—en especial Weyl y Eddington—consagraban sus esfuerzos al problema, todavía no satisfactoriamente resuelto, de la unificación de los campos gravitatorio y electromagnético. Sabido es que recientemente Heisenberg y Pauli, con sus colaboradores, han iniciado el ataque del problema de la unificación última, empezando por buscar una teoría de las partículas elementales, que aparecen asociadas a los diversos campos; empresa erizada de dificultades y problemas gravísimos, que parecen exigir ante todo la conciliación y enlace de las dos grandes teorías, la relativista y la cuántica.

A este progreso rápido y continuo en la simplificación de la imagen científica del cosmos propuesta por la física teórica, clásica y reciente, corre paralelo un avance correspondiente en el enlace y unificación de los conceptos relativos a las realidades ónticas del mundo anorgánico. Citemos algunos casos, entre los más principales. Unico es el concepto de energía, el cual se realiza bajo múltiples modalidades en la variedad portentosa de los hechos fenoménicos. Espacio y tiempo científicos quedan indisolublemente unidos en las fórmulas relativistas del universo tetradimensional de Minkowski. Una fórmula simplicísima de Einstein, de todos conocida, une las dos nociones, en apariencia tan distantes, de masa y energía. La relatividad general establece la inseparabilidad entre la inercia y la gravitación, al paso que la teoría cuántica señala una unidad orgánica en el plano de formación de los átomos y de las moléculas. Las mecánicas recientes, por su parte, atribuyen a todas las partículas elementales el doble carácter corpuscular-ondulatorio, y las consideran como idénticas específicamente, y sólo distintas por su estado energético...

Es claro que el término ideal de este proceso de simplificaciones y unificaciones en el orden óntico sería *el monismo substancial anorgánico*, cuyos aspectos recientes vamos a presentar [3].

* * *

[2] *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, Rowohlt, p. 28.

[3] Los aspectos clásicos de este problema fueron tratados en nuestro artículo publicado en PENSAMIENTO, vol. 16 (1960), pp. 49-68.

En la física relativista.

Entre los muchos golpes audaces dados por el genio de Albert Einstein en su *teoría de la relatividad especial o restringida*, no corresponde ciertamente el último lugar a la negación, o mejor, al arrinconamiento del *éter*. Sabido es que el hipotético medio *elástico* escogitado por Fresnel para explicar las ondas transversales *mecánicas* en que consistía según él la luz, hubo de ser definitivamente abandonado, no obstante las sutiles modificaciones introducidas por las hipótesis y teorías de Cauchy y de Stokes, debido a la imposibilidad de dar razón con él de los hechos observados. Tampoco el *éter electromagnético* de Maxwell, soporte y sujeto de las ondas que la intuición maravillosa del genial físico inglés había identificado con la luz, se reveló estar a la altura de su cometido, pues no pudo justificar la ausencia de los efectos de arrastre de los observadores terrestres en su movimiento en el seno del hipotético medio considerado como fijo. H. A. Lorentz, en 1895, trata de librar a la física del éter de los últimos residuos de prejuicios mecánico-materialistas, todavía subsistentes en las ideas maxwellianas. Su *éter*, sustancia extensa, continua e inmóvil, cuyos diversos puntos permanecen fijos unos con respecto a otros, no puede ser solicitado por esfuerzos mecánicos, carece de masa, de inercia y de peso, y es compenetrable sin limitación alguna con la materia ordinaria. El resultado negativo de la famosa experiencia de Michelson-Morley, en la que tan confiadamente se esperaba que se manifestaría la existencia del éter lumínico, como sede de un sistema privilegiado de coordenadas, que permitiría reconocer el movimiento absoluto del observador, indujo a Einstein a prescindir del medio supuesto. "Nuestros intentos—escribe en 1938—para descubrir las propiedades del éter, han conducido a dificultades y a contradicciones. Después de experiencias tan desgraciadas, ha llegado la hora de echar completamente en olvido al éter, y de esforzarnos en no pronunciar jamás su nombre. Diremos: nuestro *espacio* tiene la propiedad física de transmitir ondas, de suerte que no haremos uso de una palabra que hemos resuelto evitar" [4]. Más radical se había mostrado en estudios anteriores. Así, en su artículo *Dialog ueber Einwaende gegen di Relativitaetstheorie* había dicho: "Según la relatividad especial no se da nin-

[4] EINSTEIN-INFELD: *L'évolution des idées en physique*, Paris, Flammarion, 1938, página 172.

gún estado privilegiado de movimientos; esto significa la negación del éter en el sentido de las anteriores teorías" [5].

En realidad, lo máximo a que lógicamente podía llegar—no debía necesariamente—la primera teoría relativista, era el olvido o arrinconamiento del *éter clásico*, sujeto de las ondas electromagnéticas en la propagación de la luz por el vacío; tan pronto como la interacción con la materia ordinaria mostraba inevitablemente el carácter ondulatorio de dicho agente—fenómenos de interferencia, difracción, polarización—, un éter lumínico parecía hacerse necesario. De hecho, Einstein hace suya en este punto la idea emitida anteriormente por el joven físico W. Ritz, y supone la propagación de la luz en el vacío por medio de partículas en movimiento—teoría corpuscular—; los cuantos o fotones considerados por él desde 1905 en su hipotética *Nadelstrahlung*, o radiación por alfilerazos. Era de prever, con todo, tratándose de uno de los más convencidos fautores y defensores de la *teoría del campo*, la cual importa continuidad espacial y temporal, que tarde o temprano el éter, en una forma u otra, saldría por sus fueros. Y así fué. El 5 de mayo de 1920, en presencia de 1.400 alumnos de la antigua y gloriosa Universidad de Leyde, en Holanda, pronunció su célebre y discutida conferencia sobre *El éter y la teoría de la relatividad*. "El principio de la relatividad restringida—así se expresaba—nos prohibe considerar el éter como constituido de partículas que puedan ser seguidas en el tiempo; pero la hipótesis del éter *como tal* no contradice a la teoría de la relatividad restringida. Es preciso tan sólo guardarse de atribuir al éter un estado de movimiento... Según la relatividad general, las propiedades métricas del continuo espacio-temporal son diferentes en la vecindad de cada punto, y condicionadas por la materia que se halla fuera de la región considerada... Con esto la noción de éter ha adquirido de nuevo un contenido preciso, que a la verdad difiere notablemente del del éter de la teoría mecánica ondulatoria de la luz" [6]. En la concepción relativista, el sujeto de los campos gravitatorios y electromagnéticos—a éstos, entre sí irreductibles, había reducido todos los demás la relatividad generalizada—es el *espacio* mismo, el cual es así considerado como algo *real*, en contrapo-

---

[5] *Die Naturwissenschaften*, VI, 1918, p. 701.

[6] EINSTEIN: *L'éther et la théorie de la relativité*, París, Gauthier-Villars, 1921, páginas 10-12. Del efecto desconcertante de estas afirmaciones en no pocos físicos, ha dejado constancia Ph. FRANK en su obra *Einstein, sa vie et son temps*—París, Michel 1950, p. 254—, al atestiguar que comentaban: "Durante mucho tiempo se han esforzado en convencerlos de que era preciso deshacernos del éter, y he aquí que Einstein mismo lo introduce de nuevo; no se puede tomar en serio a este hombre; se contradice continuamente".

sición al espacio *filosófico* o *vulgar*, puro ente de razón, y al espacio *científico* de la relatividad restringida, que resulta relativo al estado de movimiento del observador. Dicho éter o espacio, llamado también *espacio-éter* y *espacio-físico*, no es en todas sus partes homogéneo e isótropo; antes bien, la presencia de la materia produce en él deformaciones e irregularidades, que alteran las distancias y duraciones medidas, y determinan las figuras de los objetos y las trayectorias de sus movimientos [7].

¿Qué decir acerca de la *substancialidad* de semejante éter o espacio físico? Podría parecer que el mismo Einstein nos da la respuesta: "Puesto que el campo existe aún en el vacío, ¿precisa concebirlo como el estado de un *soporte* o sujeto, o bien estará dotado de una existencia independiente, no reducible a otra cosa? En otras palabras, ¿existe un *éter* que sirva de soporte al campo, y que sea considerado como en un estado ondulatorio, por ejemplo, cuando transporta ondas luminosas? A esta pregunta hay una respuesta natural. Puesto que no es posible prescindir del concepto de campo, es preferible no introducir además un sujeto con propiedades hipotéticas" [8]. Así siente en 1950; una nueva prueba de que su realismo crítico no había acabado de librarse de las funestas influencias del subjetivismo kantiano y del positivismo de Mach. Más moderado y lógico había escrito en 1918: "Mientras, según la teoría especial, una región del espacio sin materia y sin campo electromagnético aparece simplemente como vacía, esto es, no caracterizada por ninguna suerte de magnitudes físicas; según la nueva relatividad, el espacio—en este sentido vacío—está dotado de *cualidades físicas*, caracterizadas matemáticamente por las componentes del potencial de gravitación, las cuales determinan la conducta métrica de dicha región espacial, así como su campo gravitatorio. Se puede expresar esto hablando de *un éter*, cuyo estado varía con continuidad de un punto a otro. Sólo hay que guardar-

---

[7] El profesor italiano G. Giorgi resume así la nueva doctrina del *éter* de la relatividad general: "Para representarnos de un modo concreto la estructura del mundo, debemos pensar en el *cronótopo*, o espacio-tiempo, como una especie de tejido fundamental que todo lo invade; las distancias espaciales, los tiempos, son dimensiones del cronótopo, y en éste está fundida la noción antigua del éter con todas sus funciones. Son modificaciones locales del cronótopo los campos electromagnéticos, y, por tanto, los rayos luminosos, y asimismo los campos gravitacionales, y aún la misma materia ordinaria" (*L'etere e la luce*, Roma, Cremonese, 1939, p. 96). Salta a la vista que semejante estructura *espacio-temporal* no puede tener existencia formal más que en la mente del físicomatemático, aunque goce de sólido fundamento en la realidad; no tendría sentido discutir acerca de su *substancialidad*.

[8] *Sur la théorie de la gratitation généralisée*, en A. EINSTEIN, *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, Paris, Flammarion, 1952, p. 133.

se de atribuir a semejante éter propiedades análogas a las de la materia ordinaria, por ejemplo, una velocidad determinada en cada lugar" [9]. "El campo gravitacional—había dicho dos páginas antes—es un estado del espacio, que determina a la vez gravitación, inercia y métrica." Ahora bien, un *espacio* que posee cualidades *físicas* por las cuales obra de un punto a otro; que muestra una conductividad del todo definida para los campos eléctrico y magnético—constante dieléctrica y permeabilidad magnética—, lo mismo que para la gravitación; que está caracterizado por parámetros y constantes de la naturaleza—recordemos la constante *c* de la luz—, responde plenamente a no dudarlo al concepto tradicional de *substancia*, enseñado y propugnado por la filosofía perenne. En consecuencia, la relatividad general no sólo permite, sino que en buena lógica *exige* que siga admitiéndose un *medio*—llámesele como se quiera—que llene el espacio todo entre los cuerpos y en el interior de ellos, sujeto físico de los campos gravitatorios y electromagnéticos, y dotado de carácter *substancial* [10].

En la cuestión básica de las relaciones entre este espacio *físico*, substancia una y continua, y la *materia ordinaria*, la actitud de Einstein no permaneció siempre la misma, sino que fue modificándose con el tiempo. En una primera versión se mantenía la representación clásica de la materia, concebida como un conjunto o asociación de partículas sumergidas en el nuevo éter, en el que determinaban, junto con los campos gravitatorios, que se traducen en deformaciones y curvaturas que fijan en cada punto la métrica espacio-temporal, los campos electromagnéticos clásicos, irreductibles a los primeros, y específicamente diversos de ellos. Aquella

---

[9] *L. c. Die Naturwissenschaften*, p. 702. Más tarde, en *L'éther et la théorie de la rélativité*, ha afirmado: "El éter de la teoría de la relatividad general es un medio privado de todas las propiedades mecánicas y cinemáticas, pero que determina los fenómenos mecánicos y electromagnéticos" (p. 12). "El espacio está dotado de propiedades *físicas*, y en este sentido existe en consecuencia un *éter*. Según la relatividad general, un espacio sin éter es inconcebible, pues no sólo la propagación de la luz sería imposible, sino que ni siquiera habría posibilidad alguna de existencia para las reglas de medida y los relojes, y, por tanto, tampoco para las distancias espacio-temporales en el sentido de la física" (p. 15).

[10] "El espacio vacío de materia—escrige P. Giorgi—, como existe en el cosmos entre los cuerpos celestes y en los intervalos entre átomo y átomo de la materia, no es un simple espacio geométrico, esto es, dotado de las únicas propiedades consideradas por los geómetras; está dotado de atributos físicos, pues que transmite con leyes determinadas la luz, la gravitación y los fenómenos electromagnéticos. En consecuencia, se quiera o no darle el nombre de materia, es un *ente substancial* dotado de ciertas propiedades físicas comprobables por el experimento" (*l. c.*, p. 30). Detenida y profundamente discute este problema el egregio cosmólogo P. Pedro Hoenen, S. I., en la Nota V, *De aethere Lorentzii*, puesta al fin de su *Cosmologia*, Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1945, p. 443. Todavía con mayor amplitud la trata en su *Filosofia della natura inorganica*, Brescia, La Scuola, 1949, p. 118.

curvatura, propiedad geométrica del espacio, puede calcularse a partir de la distribución de la materia, y permite conocer cuál será el movimiento de un cuerpo presente en este espacio. En 1918 emprende el genial físico la tarea de subordinar totalmente el éter a la materia, y con este intento formula el siguiente principio, de que él llama *principio de Mach*, pero que con más razón ha sido apellidado *principio cosmológico de Einstein:* "El campo G queda absolutamente definido por las masas de los cuerpos." Los físicos antirrelativistas pusieron muy pronto de relieve las dificultades ingentes que se ofrecían al desarrollo del principio, en la concepción de la infinitud temporal y espacial, muy frecuentemente aceptada en la física clásica, y aun proclamaron el fracaso de la pretendida subordinación del éter—como también del espacio y del tiempo—a la materia ordinaria [11]. En la conferencia de Leyde (1920), afirmó el gran físico: "No sabemos si el *éter* desempeña un papel esencial en la formación de las partículas elementales de la electricidad, que constituyen la *materia*... Y como, según nuestras concepciones actuales, las partículas elementales de la materia no son en su esencia sino condensaciones del campo electromagnético, nuestra concepción actual del mundo reconoce dos realidades, las cuales—aunque enlazadas por la conexión causal—están lógicamente del todo separadas entre sí: el éter gravitatorio y el campo electromagnético, o como se podría también llamarlos, *espacio y materia* (págs. 13 y 14) [12].

Empero, la mente privilegiada de Einstein, como la de todo verdadero científico, enamorada de la unidad, no podía descansar en semejante *dualismo* de campos o estructuras del espacio—gravitatoria y electromagnética—y de materia—ordinaria y etérea—. Ya en 1920 plantea el problema y formula el objetivo de la futura *teoría unitaria* del campo y

---

[11] Así, por ejemplo, E. WIECHERT en su monografía *Die Mechanik im Rahmen der allgemeinen Physik*, publicada en el volumen *Physik*, de *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, Teubner, 1925, p. 74.

[12] El profesor italiano E. Medi, en su conferencia *Il mondo atomico*, ha vestido esta imagen cósmica de la física relativista con un ropaje que podríamos apellidar de corte escolástico. "El espacio es materia, una materia a la que se puede dar un nombre —*materia cósmica*—, continua según todas las direcciones. Es una manera de ser de la materia, existe una forma substancial que le confiere ciertas propiedades fundamentales, las mismas en todos los puntos del universo, una misma naturaleza. Esta materia define el espacio, es la sede del campo eléctrico, magnético, gravitatorio; el medio en que se propaga la energía luminosa, etc... No es este el único modo de ser de la materia; existe otro aspecto, que se podría llamar la *materia específica*, el cual se realiza en las partículas: el protón, el neutrón, etc. Con sus formas específicas obran los unos sobre los otros, sirviendo de intermediario la materia cósmica, en la que introducen deformaciones. El espacio relativista resulta un espacio *realístico*, sujeto y causa de fenómenos, no un espacio *abstracto puramente geométrico, sino físico y activo*." (*Il Cristianismo e le Scienze*, Roma, Studium Christi, 1947, p. 87.)

de la materia, o, como la llamará hacia el fin de su vida, *teoría generalizada de la gravitación;* mediante ella toda la física representaría el mismo sistema coherente de ideas que la geometría, la cinemática y la teoría de la gravitación, habían alcanzado por medio de la relatividad general. "Las partículas—asentaba abiertamente en 1927—no son elementos sobreañadidos al campo, antes bien pertenecen a la estructura misma del campo, y constituyen de algún modo anomalías locales del mismo. Nuestro problema último será, pues, modificar las leyes del campo, de tal suerte que permanezcan valederas en las regiones del espacio en que la concentración de la energía toma las apariencias que corresponden a nuestras nociones usuales de partículas. En la nueva física no habrá lugar a la vez para el campo y para la materia, pues el campo será en ella la *única realidad.*" Tal fue el apasionante problema que ocupó con preferencia su atención y consumió sus mejores energías, en particular desde su llegada a Princenton en 1933, dominado como estaba por la idea de que la masa de una partícula no era en realidad otra cosa que un campo de fuerza muy intenso en dicho punto. "La teoría de la relatividad—así argüía—nos ha enseñado que la materia representa reservas inmensas de energía, y que la energía representa materia. No podemos distinguir cualitativamente entre la materia y el campo nuestro, puesto que la distinción entre la masa y la energía no es de orden cualitativo. Podríamos decir que la materia se halla allí donde la concentración de la energía es grande, y el campo allí donde es pequeña... Parece imposible hallar un criterio cualitativo que permita distinguir entre la materia y el campo, o entre la carga y el campo... [13]. Atinadamente observa L. de Broglie que esta actitud de Einstein no significaba en modo alguno que negase la existencia de los corpúsculos, pues tanto había él contribuido al desarrollo y triunfo de la teoría atómica; pero pensaba que no son elementos sobreañadidos al campo desde fuera, sino que los campos realizados en la naturaleza debían siempre ofrecer regiones muy pequeñas en que los valores del campo serían extremadamente grandes, y que responderían a nuestra noción usual de *corpúsculos* [14].

Conclusión lógica del triunfo indiscutido de la *teoría unitaria* del campo sería—en el terreno de la filosofía de la naturaleza—la acepta-

---

[13] *L'évolution des idées en physique,* pp. 239 y 240.

[14] *Nouvelles perspectives en microphysique,* París, Michel, 1956, p. 187. En su reciente libro *Origine el évolution des mondes,* París, Michel, 1957, p. 286, el eminente astrónomo E. Schatzmann establece—contra la unificación pretendida por Einstein—que "si el principio de Mach está contenido en la relatividad general, o puede ser satisfecho por ella, no hay razón alguna para adoptar una teoría unitaria de los campos, que habitualmente afirma la identidad del espacio-tiempo y de la materia".

ción y defensa de la *unidad substancial del cosmos anorgánico*. No existiría sino *una sola substancia*—el *espacio-éter* o *espacio físico*—, difundida sin interrupción, y sujeto de los campos, meras irregularidades y deformaciones en aquel inmenso océano cualitativamente homogéneo y extensivamente continuo. Los conceptos de partículas elementales y de sus movimientos deberían ser considerados como conceptos de regiones en que el campo sería sobremanera intenso, y de las variaciones de tales regiones en el tiempo y en el espacio. Es la interpretación dada por el físico J. P. Vigier en su nota *Physique relativiste et Physique quantique:* "En el esquema de la segunda versión de la relatividad general, o teoría de la relatividad generalizada, no existe en realidad nada más que *una substancia única* del género espacio, describible geométricamente y conteniendo singularidades-partículas. Esta substancia constituye lo que se podría llamar *la materia:* su parte continua forma el *campo* material, las singularidades representan las *partículas*. El campo y las partículas no son sino un aspecto diferente, o, si se prefiere, modos de existencia de la materia en movimiento" [15].

La realidad, empero, es que el triunfo soñado y deseado por los relativistas más entusiastas no parece cercano. Y ello no sólo porque en las bases y en el desarrollo de la relatividad general tienen lugar muy principal hipótesis y postulados, cuya verdad y necesidad no parece pueda jamás hacerse patente por un experimento crucial adecuado, sino también porque los enormes y continuados esfuerzos realizados durante más de treinta años por matemáticos de la categoría de Weyl, Eddington, Kaluza, Lanczos, Bergmann, Bargman—, y por el mismo Einstein, no han logrado el resultado pretendido. Verdad es que este último, con su *teoría generalizada de la gravitación*, dada a conocer el 27 de diciembre de 1949—como si fuese un legado de la primera mitad del siglo a su sucesora—, creyó poder ofrecer una solución al inquietante problema de la unificación de los campos; pero la mayoría de los físicos se ha manifestado ya desde el principio no poco desconfiada—si ya no adversa, como fue el caso de Yukawa—, así por el carácter tan excesivamente formal y especulativo de estos trabajos, como porque al no presentar base para obtener las ecuaciones valederas para las partículas elementales, gobernadas por la teoría de los cuantos, deja intacto el conflicto entre las dos teorías máximas que rigen la física contemporánea. El 4 de abril de 1955, pocos días antes de su muerte, escribía Einstein una *Car-*

[15] L. DE BROGLIE: *La Physique Quantique restera-t-elle indéterministe?*, Paris, Gauthier-Villars, 1953, p. 95.

ta-prólogo para el volumen *Cinquant'anni di Relatività*—Firenze. Editrice Universitaria, 1955—, colección de monografías relativas a los principales problemas planteados por la relatividad restringida. En aquellas líneas, que revisten el carácter de verdadero testamento científico, hallamos la última descripción del *éter einsteiniano,* espacio geométrico ambiente, dotado de plasticidad física. "Si se introduce en general el concepto de *campo* como *concepto elemental,* esto es, como último y no ulteriormente reductible elemento de la descripción física, paréceme imposible introducir a su lado también el otro *concepto elemental,* el de *partícula,* puesto que ésta debería ser tratada como *singularidad* del campo, lo cual equivale a imponer al campo condiciones límites que están fuera del campo y, por tanto, lógicamente arbitrarias para el campo mismo. Esto no me parece posible..." Y terminaba con un testimonio valioso de modestia científica: "Las últimas rápidas observaciones deben sólo poner de relieve cómo, según mi opinión, estamos muy lejos de poseer una base conceptual de la física, a la cual podamos de alguna manera confiarnos."

Semejante espacialización de la materia, cuya interpretación dentro del margen del realismo crítico conduce lógicamente a la *unicidad substancial del mundo inanimado,* es presentada por el conocido filósofo de las ciencias E. Meyerson, en su libro *La déduction relativiste*—París, Payot, 1925—, como la finalidad última y la victoria suprema del relativismo científico, que ha hallado su expresión más acabada en las teorías einsteinianas. No será inútil copiar algunos de los textos más significativos. "En entrambas concepciones—la de Descartes y la del relativismo—la materia se reabsorbe en el espacio. En el filósofo francés esta identificación es patente y confesada; constituye el postulado sobre el que descansa todo el sistema. Los relativistas muestran muchísima menos audacia y claridad, mas el resultado final es el mismo: la materia desaparece. En efecto, la relatividad explica la acción de la materia refiriéndola a una constitución particular del espacio... En la nueva teoría la física se halla reducida a una geometría" (págs. 135-137). "El relativismo pretende explicarlo todo, así lo inmensamente grande como lo inmensamente pequeño, mantener la especificidad infinita del fenómeno real, y, sin embargo, reducir todo lo real al espacio, a la geometría; a una geometría, es verdad, extremadamente compleja, y de la que Descartes no tenía ninguna idea" (294). Acerca de la realidad—y, en consecuencia, de la *substancialidad*—de este espacio se dice: "El espacio eu-

clídeo nos pertenece como cosa propia; pero el espacio, lleno de *curvaturas* o de *rugas*, de los relativistas es objetivo, pertenece a las cosas, o mejor, es la esencia misma de lo objetivo; constituye él solo todas las cosas, es verdadera y literalmente la *cosa en sí*" (213). Y observa con insistencia el autor que en este aspecto de la explicación espacial en el sentido más amplio", la teoría de Einstein, y las que de ella han tenido origen, no se salen del marco que la explicación científica había seguido hasta ellos. El relativismo, al disolver todo lo real físico en espacio, no hace sino llevar a su término la obra emprendida por su predecesor, el mecanicismo del siglo XIX" (250).

Resulta tarea fácil corroborar estas aseveraciones críticas del filósofo con los testimonios de algunos entre los más distinguidos cultivadores de las doctrinas relativistas científicas. Sea el primero el celebrado astrofísico inglés A. S. Eddington, el cual muy pronto después de la publicación de la relatividad general, de la que ha sido uno de los más profundos expositores y entusiastas promovedores, da comienzo a prolijos y muy abstrusos estudios matemáticos en orden a la unificación de los campos. En su clásica obra *Space. Time and Gravitation*—publicada ya en 1920—leemos: "Prefiero mirar la materia y la energía no como factores que determinan los diferentes grados de curvatura del universo, sino como elementos de nuestra percepción de esta curvatura" (115). "Una pequeña región del espacio-tiempo de curvatura muy grande no puede ser una región vacía, pues que la ley relativa a un espacio vacío no se aplica ya; así decimos que encierra *materia*—lo cual prácticamente equivale a dar una definición de ésta—" (122). "La línea de universo de una *partícula material* queda así determinada por la acción del campo gravitatario sobremanera pequeño que la rodea, y que, en cuanto nos es dado presumirlo, la constituye, sobre el espacio-tiempo fundamental de la región en que ella se halla" (172). "En este libro no perdemos de vista en ningún instante la tradición de los Faraday y de los Maxwell; la materia y la electricidad no son para nosotros más que *puntos singulares* en un campo de fuerza, y la naturaleza descubre especialmente su actividad en los espacios intermedios, que consideramos como vacíos" (194). "No teníamos en modo alguno la intención de construir una teoría *geométrica* del universo; pero ha sido en el curso de la investigación de una realidad física por métodos experimentales, que esta teoría ha nacido" (225). "Lo que llamamos *universo* habría podido quizá recibir igualmente el nombre de *éter;* es, en todo caso, un *substratum* universal que la teoría de la relatividad sustituye al *éter*" (229). Y po-

drían multiplicarse las citas de los trabajos posteriores del mismo autor [16].

No se manifiestan menos explícitos y audaces los asertos cosmológicos del genial matemático de Goettingen, H. Weyl, tal vez el más entusiasta de los continuadores de la obra einsteiniana, y el primero que atacó el problema de la teoría unitaria y de la consiguiente geometrización total de la física, en un intento calificado por el mismo Einstein de "extraordinariamente ingenioso". En su obra relativista fundamental —Raum, Zeit, Materie—sienta que "podemos afirmar que carece de sentido hablar de *la misma* porción de materia en diversos instantes. El electrón, que nos representábamos antes como un cuerpo substancial extraño, sumergido en un campo eléctrico no substancial, no se nos presenta ahora sino como la región muy pequeña, muy poco claramente delimitada, en la que el campo y la densidad eléctricos alcanzan valores muy elevados. Semejante *nodo de energía* no se propaga de otra manera en el espacio vacío que como se propaga una onda en la superficie de un lago: no existe *una sola y misma substancia* de que se componga el electrón en cada instante. Así, no es el campo quien tiene necesidad para existir de la materia en cuanto soporte, sino que es la *materia* al contrario, la que es una *emanación del campo*" [17]. Es la doctrina que más ampliamente desarrolla en el párrafo dedicado a la teoría de campo de la materia —*Die Feldtheorie der Materie*—, en su obra *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft — Berlin,* Oldenbourg, 1927 —. Allí se dice,

---

[16] Las páginas señaladas corresponden a la versión francesa, aparecida en 1921: *Espace, temps et gravitation* (París, Hermann)". No se olvide para estimar en lo justo el valor objetivo de las afirmaciones de Eddington, la epistemología radicalmente subjetivista que vicia las raíces mismas de su obra científica, cuando se le somete al examen de una sana crítica realista. En el capítulo XII—*Sobre la naturaleza de las cosas*— aparece clara semejante actitud. "¿Será exagerado—se pregunta—decir que es nuestro espíritu quien, al buscar la permanencia, ha creado el universo de la física, y que, por consiguiente, el universo de nuestra percepción no hubiera podido ser diferente de lo que es?... La conclusión que podemos sacar es que las leyes de la naturaleza, que hemos hecho entrar en un esquema único—mecánica, gravitación, electrodinámica, óptica—, tienen su origen no en un mecanismo especial de la naturaleza, sino en nuestro espíritu mismo." Puede consultarse acerca de este punto nuestro artículo—*Una nueva filosofía de la ciencia física*—, PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), pp. 427-444, y vol. 4 (1498), páginas 27-38.

[17] El texto está tomado de la traducción francesa—*Temps, Espace, Matière,* París, Blanchard, 1922, p. 176—. Que también este científico insigne está inficionado de subjetivismo lo señala Meyerson en la obra antes citada (192)". En la tercera edición alemana de su libro escribía, en efecto, Weyl: "La física no se ocupa sino de lo que, en un sentido estrictamente análogo a la relación existente entre la lógica formal y la verdad, habría de designarse como la constitución formal de lo real... El universo físico entero ha venido a ser una forma que saca su contenido de dominios del todo diferentes que la *physis*".

por ejemplo: "Los núcleos atómicos y los electrones no son elementos últimos invariables, desplazados de un lado a otro por las fuerzas de la naturaleza, sino que están extendidos con continuidad y sujetos a cambios que se suceden" (pág. 130).

Recordemos, por fin, la obra del profesor G. Mie, director del Instituto de Física de la Universidad de Friburgo, en Brisgovia. Bajo la influencia de la relatividad especial, y mediante una modificación de las ecuaciones de Maxwell, había ya desarrollado en 1913, en los *Annalen der Physik*, una teoría de la materia, en la cual era posible explicar la razón de la estructura granular del campo, cuyos nodos de energía electromagnética eran los sillares últimos de los cuerpos; de suerte que se podía definir la materia a partir del campo o éter, *substancia única del universo*. Más tarde, en 1931, insiste en las mismas ideas: no existe más que *una sola substancia cósmica*, el éter; las partículas materiales elementales no son cuerpos extraños en su seno, sino puntos nodales en los que reinan estados de enorme intensidad energética [18]. "Se puede decir —escribirá más tarde—que el universo entero está llenado por una substancia cósmica, absolutamente igual y homogénea en todos los lugares y en todos los tiempos, el llamado *éter cósmico*. Los cambios de estado de esta substancia cósmica unitaria se pueden describir enteramente por medio de tres especies de magnitudes de estado, que hay que distinguir entre sí, y que se designan como estados eléctricos, magnéticos y gravitatorios... Las últimas partículas elementales de la materia, de las cuales están formadas las estructuras compuestas que la física actualmente llama átomos, no son otra cosa que lugares en el éter, en los que tienen lugar condensaciones singularmente intensas de la energía; son, en cierta manera, los puntos de los que se originan los campos de fuerza del éter; son los nodos de los campos de fuerza, los puntos nodales energéticos del éter" [19].

* * *

En la física cuántica.

Queda ya señalado cómo la resolución de las partículas elementales, últimos sillares básicos del mundo anorgánico, en simples singularidades o deformaciones del *espacio-éter*—forma que la doctrina de la *uni-*

---

[18] *Die Einsteinsche Gravitationstheorie*, Leipzig, p. 32, ss.

[19] *Das Kausalitaetsgesetz und die Ordnung in der Natur*, en la obra *Die Natur- das Wunder Gottes*, Berlín, Warneck, 1943, p. 20.

cidad substancial ha tomado en las investigaciones de los grandes autores relativistas—, significa la realización, al parecer más perfecta posible, del ideal cartesiano de la geometrización de la física. También en este punto, como en tantos otros, la física relativista, lejos de representar un corte o una crisis en el campo científico, sigue los caminos abiertos por la física *galilei-newtoniana,* hasta llevarla—según no pocos—a su último remate y coronación. No puede decirse ciertamente lo mismo de la llamada física reciente o *cuántica,* bajo sus dos formas entre sí equivalentes, desde el punto de vista formalista o matemático, de mecánica ondulatoria y de mecánica matricial. Representa, en efecto, una verdadera y gravísima crisis, un rompimiento abierto con la ciencia clásica, ya al establecer el carácter discontinuo o atómico de la acción y de la energía, pero mucho más al negar—en fuerza de sus principios—que puedan aplicarse unívocamente al microcosmos los conceptos hasta ella empleados en la descripción de los fenómenos macrofísicos. En vez de hablar de determinismo y de causalidad, la nueva microfísica habla de indeterminismo y de acontecer acausal; a las antiguas leyes dinámicas, férreas y necesarias, por las que se regía el cosmos, han sucedido en el mundo subatómico las leyes estadísticas, meras regularidades de promedio; la individualidad—en el sentido físico—de las partículas, uno de los postulados básicos de la física clásica, es negada dentro del ámbito en que reinan las relaciones de incertidumbre. Esto sólo bastaría para despertar el deseo de conocer la actitud adoptada por los más insignes cultivadores de la nueva ciencia, frente al problema objeto de nuestro estudio... ¿Se han propuesto y planteado la cuestión? ¿Han ofrecido alguna solución para ella?... Para responder a estos interrogantes, presentaremos en bosquejo las ideas de algunos entre los mayores exponentes de la ciencia cuántica.

Y, cronológicamente, se nos ofrece la primera la doctrina del príncipe Louis de Broglie, cuya historia y vicisitudes ha expuesto él mismo, con claro y elegante estilo, en varios de sus escritos de elevada divulgación: así, en el capítulo *Souvenirs personnels sur les débuts de la mécanique ondulatoire,* de su libro *Physique et Microphysique*—París, Michel, 1947—, y en la conferencia *Une interpretation nouvelle de la mécanique ondulatoire est-elle possible?,* pronunciada en 1954 en el Palais de la Découverte. Ya en el curso de los años 1922 y 1923 se había manifestado claramente a su espíritu la necesidad de aproximar, en una especie de síntesis, las nociones de onda y de corpúsculo, utilizadas desde mucho antes, pero en algún modo aisladamente la una de la otra,

por la física teórica. Como la admisión del doble carácter ondulatorio-corpuscular de la luz había permitido dar cuenta, por un lado, de los fenómenos de interferencia, difracción, polarización, etc., y por otro, de las leyes del efecto fotoeléctrico y el efecto Compton, con genial intuición señaló en su tesis de doctorado—noviembre de 1924—, a la que dio el modesto título de *Recherches sur la théorie des quanta*, que se podía asimismo atribuir a la partícula elemental—electrón, protón—una onda, cuya longitud era posible determinar a partir del cuanto de acción de Planck y de la relación masa-energía formulada por Einstein. Había nacido así la *mecánica ondulatoria*. En un primer periodo, que corre de 1924 a 1927, confiesa él mismo que "estaba todo impregnado de las concepciones de la física clásica, y era dentro del marco de estas concepciones, es decir, en el marco de la representación cartesiana de los fenómenos por *figuras y movimientos*, que trataba de interpretar las ideas nuevas por él introducidas" [20]. En consecuencia, concibe el espacio entero como llenado por un flúido elástico, surcado por ondulaciones de muy diversos periodos, sujetas a dispersión y animadas de velocidades diferente y aun muy superiores a la de la luz. "Me imaginaba—sigue diciendo—muy naturalmente el corpúsculo como una especie de *singularidad* en el seno de un fenómeno ondulatorio extenso, no formando el conjunto más que *una sola realidad física*." O como se expresa el P. Pérez del Pulgar, "los átomos, según De Broglie, en vez de paquetes de energía finita confinada en regiones de dimensiones también finitas—concepción de Schroedinger—, son más bien *puntos singulares*, esto es, centros inextensos donde la energía tiende a tomar valores infinitos teóricamente, y que se hallan distribuidos por el espacio y animados de las velocidades correspondientes al grupo de ondas que los determina" [21]. A semejante interpretación realista parecía responder la hipótesis del *monismo substancial del cosmos anorgánico*, reducido al sujeto inmenso del fenómeno ondulatorio, del que la partícula era una *mera singularidad*.

Bajo el peso de las dificultades, cada vez más graves, y bien pronto juzgadas insuperables, que llevaba consigo la justificación y el desarrollo físico-matemático de la hipótesis anterior, llamada de las *ondas-fases*, su autor resolvió abandonarla—y con ella el *monismo substancial inorgánico*—, y establecerse más sólidamente en una especie de posición de repliegue, adoptando un punto de vista, en principio menos satis-

---

[20] *La physique quantique restera-t-elle indéterministe?*, p. 7.

[21] *Trascendencia filosófica de las investigaciones de la física matemática sobre la constitución de la materia*, en *Estudios Eclesiásticos*, 1931, p. 39.

factorio, pero tal vez de más fácil defensa. La ocasión fuéle ofrecida por el encargo de una ponencia sobre la mecánica ondulatoria para el quinto *Conseil de Physique Solvay*, que debía reunirse en Bruselas en octubre de 1927, bajo la presidencia de Lorentz. El nuevo punto de vista, presentado en el trabajo *La nouvelle dynamique des quanta*, consiste en postular la existencia del corpúsculo como una realidad física *independiente*, dada "a priori", y admitir que es guiado en su movimiento por la onda *psi*. Esta manera de presentar las cosas fue designada con el expresivo nombre de *teoría de la onda-piloto*, e importaba la *pluralidad* de substancias inorgánicas. Con todo, advertía a continuación: "Este no es, sin duda, más que un modo de ver provisorio; una verdadera teoría de la estructura atómica de la materia y de la radiación deberá—a nuestro juicio—*incorporar* los corpúsculos en el fenómeno ondulatorio, considerando soluciones con *singularidades* de las ecuaciones de propagación..." [22] Pero, por el momento, las cosas debían seguir un rumbo muy distinto. De regreso a París, narra él mismo en sus *Souvenirs—Physique et Microphysique*, pág. 189—, meditó larga y profundamente acerca de las relaciones de incertidumbre, y de las razones aducidas en el Congreso por Born, Heisenberg y Bohr, en favor de la necesidad de las concepciones en cierto modo revolucionarias que derivaban de aquellas relaciones. A comienzos de 1928, su convicción estaba formada. Era preciso adoptar las concepciones de dichos físicos, no obstante el enorme esfuerzo de rectificación intelectual que ellas importaban; la necesidad de abrazar la interpretación intelectual que ellas importaban; la necesidad de abrazar la interpretación probabilista no determinista de la nueva mecánica, aparecía impuesta por la existencia misma de hechos experimentales, de los que la microfísica tiene el deber de dar cuenta [23].

Ultimamente, después de haber profesado y defendido durante veinticinco años la interpretación acausal y probabilista, L. de Broglie ha vuelto a mostrarse partidario de su postura objetivista y determinista

---

[22] *Electrons et Photons, Cinquième Conseil de Physique Solvay*, París, Gauthier-Villars, 1928, p. 116..

[23] "En esta interpretación el *corpúsculo* no es ya un objeto bien definido en el marco del espacio y del tiempo; no es sino un conjunto de potencialidades afectadas de probabilidades; no es más que una entidad que se nos manifiesta de un modo fugaz, ahora bajo un aspecto, ahora bajo otro. Bohr, que es uno de los mayores sabios de nuestra época, pero que es un poco como el Rembrandt de la física contemporánea, ya que muestra a las veces un cierto gusto por el claroscuro, ha dicho de los corpúsculos que son individuos imprecisamente definidos sin límites finitos espacio-temporales. En cuanto a la onda, pierde también, y aún más totalmente que el corpúsculo, su significación física antigua; no es otra cosa que una representación de probabilidades, dependiente de los conocimientos adquiridos por quien los emplea; es, pues, personal y subjetiva." *Nouvelles perspectives en microphysique*, p. 132.

de 1924. Como resulttado de una memoria del físico americano D. Bohm, que tomaba de nuevo y completaba las ideas de la teoría de la *onda-piloto*, y de las indicaciones de J. P. Vigier acerca de una demostración aportada en el intento por De Broglie, llamada en 1927 *teoría de la doble solución*, volvía éste a examinar de nuevo el problema, y en especial la célebre demostración de J. Von Neumann, que pretendía excluir definitiva y apodícticamente toda interpretación de las distribuciones de probabilidades de la mecánica ondulatoria por una teoría causal de parámetros ocultos. El resultado fue el envío a la Academia de Ciencias de París de algunas notas, en que daba a conocer su nueva posición y las razones de ella. Sobresale la del 14 de enero de 1952, *Sur la possibilité d'une interpretation causale et objective de la mécanique ondulatoire*. Semejante interpretación—caso de lograr afirmarse en el terreno físico-matemático, superando las enormes dificultades reconocidas por su autor—representaría una vuelta a la *unicidad substancial del mundo inanimado*. "En la manera de ver desarrollada en mi conferencia *La Physique quantique restera-t-elle indéterministe?*, una película estaría constituída por una región singular incorporada a un fenómeno ondulatorio extenso, la onda *u* de la teoría de la doble solución. Es la estructura de la onda *u* en el interior de la región singular la que determinaría la estructura y las propiedades de la partícula" [24]. Y hablando de los intentos de Vigier para precisar la analogía entre las ideas de Einstein y las de De Broglie, había éste escrito: "Al representarse los corpúsculos materiales—e igualmente los fotones—como *singularidades* en la métrica del espacio-tiempo, circundadas de un campo ondulatorio del que ellas formarían parte, y cuya definición introduciría la *h* de Planck, debería llegarse a unir las concepciones de Einstein sobre las partículas y las de mi teoría de la doble solución. El porvenir dirá si esta grandiosa síntesis de la relatividad y de los cuantos es posible en realidad" [25]. Como era de esperar, la reconversión del ilustre académico a su posición primitiva, que importa el retorno a la rigurosa causalidad, ha provoca-

---

[24] En su comunicación *Le réel en petitesse* presentada a la décimoctava Semana de Síntesis (*L'infini et le réel*, París, Michel, 1955, p. 154).

[25] *La physique quantique restera-t-elle indéterministe?*, p. 20. Por su parte Vigier juzga la doctrina de su maestro en estos términos: "Esta teoría de De Broglie se apoya sobre una idea física idéntica a la que inspiraba en la misma época los trabajos de Darmois, de Einstein y de Grommer, los cuales consideraban el campo y las partículas como manifestaciones diversas de *una misma realidad única*... Este es, a mi parecer, el sentido profundo que hay que dar al punto de vista común de Einstein y de L. de Broglie, el cual asimila las partículas con las regiones singulares de un campo material". (Ibid., páginas 106, 111.)

do no pocas discusiones entre los físicos teóricos y vivos ataques de parte de los fautores de la física cuántica *ortodoxa*.

Una interpretación física diversa del formalismo de la teoría ondulatoria, y del sentido real del dualismo onda-corpúsculo, fue publicada ya en 1926 por el profesor Schroedinger, el verdadero legislador de la nueva mecánica, la cual llevó en su expresión matemática a un muy elevado grado de perfección. Es la interpretación llamada de los *paquetes de ondas* o de energía. En su primera forma, por superposición de ondas de diferente frecuencia se puede localizar estrictamente todo proceso ondulatorio en un *paquete de ondas* en movimiento; en él está condensada toda la energía del proceso, mientras que en todo el espacio restante las ondas desaparecen por interferencia. Así se viene a negar la realidad del dualismo, al suprimir la existencia de los corpúsculos, representados por los paquetes dichos; solas las ondas gozarían de una significación física, análoga a la de las ondas de las teorías clásicas. Ante la inestabilidad del corpúsculo, así concebido, propuso más tarde otra interpretación, según la cual la partícula estaría difuminada en una nube de carga eléctrica, en la cual serían posibles diferentes estados de oscilaciones propias; la oscilación consistiría en el cambio periódico de la densidad de carga eléctrica. También en esta imagen la materia se resolvería totalmente en un sistema de oscilaciones, en el que las máximas amplitudes representarían una condensación singular que se podría llamar *electrón*. Este, por tanto, como observa atinadamente Z. Bucher, no sería un *corpúsculo*, esto es, algo individualmente persistente, que permanece idéntico consigo mismo, un ser *subsistente*, sino más bien un hacerse—*un devenir*—que fluye sin interrupción, que sólo permanece idéntico consigo mismo como *acontecer*, pero que en realidad es un originarse incesantemente de nuevo, a partir del fondo continuo del campo" [26]. Los *electrones*—es expresión del mismo Schroedinger—son los únicos lugares en que la energía de la oscilación no desaparece por interferencia, sino que posee una magnitud. Parece obvio que semejantes audaces interpretaciones realistas de la mecánica ondulatoria favorecen y aun incluyen la *unicidad substancial del cosmos inanimado*.

Que a lo largo de las vicisitudes y progresos de la física teórica en los últimos treinta años, el ideario cosmológico de Schroedinger, en el punto que nos ocupa, ha permanecido esencialmente inalterado, demuéstralo la conferencia pronunciada en los *Rencontres internationales de*

[26] Z. Bucher. *Die Innenwelt der Atome*, Donauwoerth, Cassianem, 1949, p. 161.

Genève 1952, sobre el tema *Unsere Vorstellung von der Materie*. "El físico—afirma al principio—no puede ya hoy, dentro de su campo de investigación, distinguir, de manera dotada de sentido, entre materia y algo distinto de ella. No le contraponemos ya fuerzas y campos de fuerza, como algo distinto de ella, sino que sabemos que hay que fundir los conceptos en una misma cosa. Cierto, a una región espacial la llamamos libre de materia, vacía, cuando en ella no hay más que un campo de gravedad. Pero ello no se da realmente, pues que aún en las más profundas lejanías del espacio cósmico existe luz estelar, y ésta es materia. También, según Einstein, peso e inercia másica son cosas equivalentes, y, por consiguiente, inseparables entre sí. Y concluye con esta exposición: "Me preguntan ustedes al terminar: ¿qué son en realidad estos corpúsculos, estos átomos y moléculas?... En rigor, debería yo confesar noblemente que lo ignoro; mas, para decir algo, aunque no sea tan importante, tal vez se los puede uno imaginar como formas más o menos transitorias dentro del campo de ondas, cuya forma y variedad estructural, en el sentido más amplio de la palabra, tan clara y definidamente está determinada por las leyes ondulatorias, que muchos procesos se desarrollan como si realmente se tratase de seres *substanciales* permanentes" [27].

No aparece tan explícita ni tan conforme, por lo que hace al problema que nos ocupa, la postura de los principales exponentes de la llamada—en sentido más estricto—*mecánica cuántica*, como contrapuesta a la *mecánica ondulatoria*. Se ha afirmado y subrayado repetidas veces la grande aceptación que en no pocos de ellos ha logrado la corriente moderna del pensamiento, conocida con el nombre de *neopositivismo* o *positivismo lógico*. En mayor o menor grado se descubre en las elucubraciones filosófico-científicas, aun de físicos y matemáticos de primera fila, como Heisenberg, Bohr, Reichenbach, Jordan y otros. "Caracterízase la posición *positivista*—ha escrito el último—frente al problema del conocimiento del hecho, en que, en lugar de una *explicación* que penetre en la esencia de las cosas, el científico se declara satisfecho con una *descripción* que abarque todos los datos experimentales. De ahí la

---

[27] *L'home devant la Science*, Neuchatel, La Baconnière, 1953, pp. 37-54. La ponencia fue vivamente discutida y también impugnada por varios científicos allí presentes, y en especial por M. Born. "Schroedinger—dijo este eminente físico—concede solamente un *como si* para la representación de las partículas, toda vez que hay que reconocer en ellas las cualidades desacostumbradas—él las llama absurdas—de estar de acuerdo con la experiencia, mientras que en lo que toca a las ondas todo es fácil y claro" (p. 196)".

necesidad en todas nuestras cuestiones o hipótesis o posiciones, de comprobar rigurosamente si encuadran con perfección en un sistema de puras descripciones de resultados experimentales" [28]. El físico neopositivista rechaza toda noción o concepto que no sea capaz de ser presentado bajo una *definición operatoria,* en la que se señale la experiencia real o mental que permita reconocer y medir el objeto de la misma; las proposiciones que no pueden ser comprobadas físicamente, mediante la experiencia, son declaradas carentes en absoluto de sentido—*sinnlos*—. Así su principio fundamental es el *principio de comprobación* o de *verificación,* formulado por M. Schlick en estos términos: "Toda proposición tiene únicamente sentido en cuanto puede ser comprobada; enuncia tan sólo lo que es verificado, y en modo alguno lo que va más allá de esto" [25]. Es claro que, partiendo de estas bases, completamente en el aire y sin estabilidad racional de ninguna clase, no es posible llegar a la objetividad de los conceptos *metafísicos*—como son los de *substancia,* causa, relación, etc.—, todos los cuales han de ser rechazados como desprovistos de sentido. Asimismo lo estará, en lógica conclusión, el problema de *la unidad o pluralidad de substancias en el cosmos.*

Igualmente negativa, aunque por otras razones, debe presentarse la actitud de quienes más o menos abiertamente profesan el ideario *idealista,* o por lo menos *subjetivista,* en la interpretación de la imagen física del universo. Es cosa muy conocida y obvia que la matematización casi absoluta de la realidad cósmica inanimada, a que ha llegado la física moderna, por un lado, y la imposibilidad de una representación conspicua en un mismo sujeto de los caracteres complementarios—ondulatorio y corpuscular—, por otra parte, han inducido a muchos científicos a atribuir al *sujeto* un papel exclusivo, o por lo menos predominante, en el problema básico de la objetividad del mundo físico. "Lo mejor para representar el cosmos—escribía el físico inglés sir James Jeans—, aunque semejante representación sea imperfecta e inadecuada, es mirarlo como formado de *pensamiento puro;* el pensamiento de lo que, a falta de una palabra más apropiada, debemos llamar un pensador matemático" [30]. Y del eximio astrónomo y matemático sir A. Eddington es la afirmación: "La derivada hamiltoniana posee precisamente esta suerte de propiedad que hace de ella en nuestro espíritu un agente activo frente a una extensión pasiva del espacio y del tiempo; la diferenciación hamiltonia-

---

[28] *La Fisica nel secolo XX,* Firenze, Sansoni, 1940, p. 38.
[29] *Positivismus und Realismus,* en *Erkenntnis,* vol. 3 (1932-1933), p. 10.
[30] *The Mysterious Universe,* Cambridge, 1950, cap. V.

na es virtualmente la creación de un mundo activo sacado del caos. El milagro de la obra creadora no está en la oscuridad del pasado, sino que reina incesantemente por obra del espíritu consciente" [31]. Es claro que los pensadores y científicos de semejantes escuelas deberán negar la existencia de la *substancia material* exterior al sujeto pensante, o por lo menos reafirmar que el cosmos en sí es un *ignotum x* desconocido e incognoscible [32].

Por su parte los fisicomatemáticos cuantistas que profesan una epistemología de la ciencia basada en un *realismo crítico*, de matiz más o menos ortodoxo, no pueden menos de tomar posiciones en la cuestión que nos ocupa, o, cuando menos, dan lugar a que otros las tomen lógicamente, invocando su autoridad. Veamos algún ejemplo. "En la conocida teoría de M. Born—ha consignado A. March—, la cual atribuye al electrón una extensión, se garantiza la indivisibilidad concibiendo el *electrón* como *singularidad de un campo*. Esta singularidad da al campo, dentro de una pequeña región, un especial carácter, y el espacio así distinguido lleno de campos; representa, según la teoría, lo que llamamos electrón" [33]. No puede negarse que una tal concepción favorece la *unidad substancial cósmica*. Lo mismo cabe decir de la expuesta por P. A. M. Dirac en su trabajo *Is there an Ether?—Nature,* vol. 169 (1952), pág.146—, en que establece que las partículas y campos, y sus interacciones, deben ser tratados como parejas iguales, de suerte que un *vacío* no es en manera alguna un *nada*. Así el *espacio* aparece como un *medio* de energía negativa, y una *partícula elemental* es tratada como una *carga* que introduce una discontinuidad en el mismo [34]... Por lo que concierne a la interpre-

---

[31] *The Nature of the Physical World,* London, 1928, cap. IX.

[32] A esta tendencia ideológica pertenece también en parte la llamada *interpretación de Copenhague* en la física cuántica, fundada y representada por Bohr, Heisenberg, Pauli, Weizsaecker. Se aleja del *positivismo* estricto, en cuanto mira como objeto del conocimiento, no precisamente las impresiones sensoriales, sino la *realidad física,* es decir, las propiedades y estructuras que en la descripción física de la naturaleza son atribuidas a las formas macrofísicas y microfísicas. Por otro lado, se hace hincapié en que semejantes propiedades—lugar, impulso, energía...—no pertenecen a los objetos microcósmicos en su propia realidad objetiva, sino con dependencia del dispositivo de medida. con que el científico estudia el objeto. Parece que tal postura no excluye el planteamiento del problema de la unidad o pluralidad substancial del mundo inanimado, aunque sin duda no podrá ofrecer interés alguno, ni ninguna base sólida de solución.

[33] *Die physukalische Erkenntnis und ihre Grenzen,* Braunschweig, Vieweg, 1955, página 103.

[34] Expone esta teoría O. L. Reiser en *The field theory of matter in a pantheistic cosmology* (Scientia, vol. 89 (1954), p. 214.) No carece de interés oír expresiones parecidas formuladas por científicos soviéticos, que cultivan e interpretan la física moderna conforme a los cánones del materialismo dialéctico. Así D. I. Blokhinzev, en su trabajo —*Crítica de la concepción idealista de la teoría cuántica*—, escribe: "Queda demostra-

tación muy extendida, que considera como existentes a solas las partículas, casi siempre como desprovistas de extensión formal, las cuales llevan asociada su onda de probabilidad—de naturaleza meramente formal y matemática—parece obvio que favorece por lo menos—si es que no exige—el *pluralismo substancial* en el cosmos anorgánico.

* * *

En la filosofía neoescolástica.

Esta forma moderna de la *philosophia perennis*, cuyo cultivo y florecimiento, iniciado en el pasado siglo, recibió un poderoso y definitivo impulso con la celebérrima encíclica *Aeterni Patris*, del 4 de agosto de 1879, en la que León XIII recomendaba y urgía encarecidamente el estudio de la doctrina del Doctor Angélico, ha hecho suya—puede decirse que unánimemente—la tesis del *pluralismo substancial*, profesada antes por todos los maestros y doctores de la escolástica, así medieval como renacentista. La diversidad—que no oposición—se presenta al tratar de justificar o demostrar la posición adoptada; mientras estos autores o manuales insisten exclusivamente en la diferenciación específica, que importa por necesidad la multiplicación numérica, hacen aquéllos también hincapié en los argumentos que conducen a esta de un modo directo. Estos argumentos se pueden reducir a dos grupos, según consideren los cuerpos bajo su aspecto estático o su condición dinámica. a) Se apela a veces a que nuestros sentidos externos, principalmente la vista y el tacto, atestiguan la existencia fuera de nosotros de muchas cosas separadas y distantes unas de otras, a las cuales solemos designar con el nombre de *cuerpos:* así Urráburu, Liberatore, Cotter, entre otros. O, como bajo otra forma propone la demostración el P. Haan: "Cuantas son las cantidades, otros tantos son los supuestos o substancias completas

---

do que el campo es el elemento primario y general, y que las partículas son el elemento secundario y particular... Las partículas no son sino excitaciones del *vacío* o, puede decirse, de un nuevo *éter* cuántico, que sigue viviendo aun cuando no hay partícula alguna; en este éter se dan fluctuaciones del campo electromagnético y de la polarización eléctrica. No existe en él reposo, sino un movimiento perpetuo, análogo a las olas de la superficie del mar" (*Questions scientifiques*, Physique, Paris, "La Nouvelle Critique", 1952, pp. 127, 128)". En un artículo publicado en 1954—*¿Puede el continuo espacio-temporal estar en interacción con la materia?*—, el filósofo soviético A. I. Ujemow llega a una posición muy cercana al hilemorfismo aristotélico; lo que el Estagirita afirma de las cosas singulares, lo traslada Ujemow al cosmos entero, en el que el espacio-tiempo desempeña el papel de la forma, y la materia cósmica el papel del sujeto, con lo que el Cosmos aparece como *una* substancia (Cf. G. A. Wetter, S. I.,: *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion*, Hamburg, Rowohlt, 1958, p. 45).

subsistentes; ahora bien, consta por la experiencia que las cantidades de los cuerpos, o están separadas o, por lo menos, pueden separarse de los otros cuerpos anorgánicos" [35]. b) El otro grupo de pruebas se basa en la independencia de los cuerpos o de sus elementos en cuanto a su actividad. "La unidad del cismos—asienta Schwertschlager—no es individual o esencial, tomada la palabra esencia en el sentido de *substancia prima*, de substancia concreta. La ciencia y la experiencia común presuponen la pluralidad de los individuos, así orgánicos como anorgánicos, y nosotros mismos hemos considerado cual individuos subsistentes, con esfera de acción propia y separada, todas las unidades activas" [36]. El padre Darío, a su vez, del hecho establecido por la ciencia, de que los cuerpos sensibles están permanentemente divididos en partículas tenuísimas, que sólo se enlazan entre sí dinámicamente, sin que esta actividad parcial de todas sea elevada a una actividad común superior, concluye que "el cuerpo no es individuo único, sino un agregado de muchas substancias distintas" [37]. A estas consideraciones vienen a reducirse las pruebas aducidas por Pesch, Gredt, Tonquédec y otros [38].

¿Qué se puede objetar a semejantes razonamientos?... Antes que nada, hay que señalar el peligro de confusión y también de petición de principio, que encierra el servirse ya en el punto de partida de los términos *cosas, cuerpos, partículas*, a las que tan espontáneamente se atribuye el sentido de substancias individuales; a decir verdad, más de un autor ha cedido a la tentación. Hay que proceder asimismo con cautela en la aplicación a nuestro caso del criterio de la *separabilidad*, o de la separación o distancia espacial, reconocido por los escolásticos como una de las notas que permite reconocer la distinción *real* entre dos seres. Se concluye legítimamente, sí, a la distinción real de los diferentes conjuntos de propiedades sensibles que distinguen a cada uno de los llamados *cuerpos*—y lo mismo cabría decir en su plano de las moléculas, átomos, etc.—; se puede también afirmar la distinción de los sujetos subs-

---

[35] *Philosophia naturalis*, Friburgo, Herder, 1894, p. 171.
[36] *Philosophie der Natur*, Krempten, Koesel, 1921, p. 257.
[37] *Praelections Cosmologiae*, París, Beauchesne, 1923, p. 372.
[38] Pocas veces se ha proclamado con tanta energía la multiplicidad substancial del cosmos anorgánico, como lo hace Balmes en el libro IX de su *Filosofía fundamental*, capítulo XVI—"El panteismo examinado en el orden de los hechos externos"—. La aplicación de su concepto de la extensión como multiplicidad real, le conduce a expresiones tan tajantes como estas: "En el mundo externo la división es visible, palpable; no hay más que unidad de orden, la dirección a un fin: fuera de esto todo es multiplicidad". "La multiplicidad está tan atestiguada por la experiencia de los sentidos como la existencia misma de los objetos." "Todo lo que sea establecer la unidad fuera de nosotros es destruir el mundo corpóreo: la idea de extensión se opone a la unidad".

tanciales de inhesión de las mismas; pero no parece poder afirmarse, al menos con certeza, que estos sujetos constituyan pluralidad de individuos substanciales, y que no sean partes de una *substancia continua*. ¿No se daban, por ejemplo, en el éter de Lorentz, verdadera substancia, heterogeneidades accidentales—campos eléctricos y magnéticos—en sus diversas partes, distantes entre sí? [39]. Lo mismo cabría decir de las cantidades invocadas por Haan, las cuales podrían ser partes de una cantidad única, en las que inhieren—según doctrina escolástica muy corriente—de manera inmediata las propiedades cualitativas observadas. Ni estaría fuera de lugar aducir la división de pareceres, entre los escolásticos actuales, acerca de la necesidad de la continuidad formal de toda la substancia material para que ésta pueda ser verdadero *unum per se*. Por otra parte, tampoco se descubre absurdo alguno, y ni siquiera inconveniente, en que un continuo físico *accidentalmente heterogóneo*—pues si lo fuera sustancialmente, ya habría multiplicidad substancial—ofrezca en sus diversas partes actividades independientes entre sí, y aun diversas, con tal que no sean específicamente opuestas e irreductibles. Ni nos parece dificultad de monta el que la admisión de la substancia cósmica única importaría que, si en sus diversas regiones se diesen cualidades activas diversas, una parte podría obrar sobre otra—por medio de los campos, deformaciones, etc.—, con lo cual resultaría una acción cuyo término estaría en el mismo agente; semejante acción, que podría llamarse *inmanente per accidens*, no sería propiamente vital, toda vez que ésta sólo se da cuando la acción no puede existir sin que sea recibida en el mismo sujeto, por lo cual se podrá calificar de *inmanente per se* [40].

Muy distinto es el valor y la eficacia de las razones aducidas en favor de la distinción *específica*—y por tanto también *numérica*—de los sillares últimos del universo inanimado. Es cierto que no existe uniformidad entre los filósofos neoescolásticos acerca del constitutivo que ha de ser tenido como substanica individual o *unum per se*. Son muchos los que, identificando las especies químicas con las filosóficas, sostienen que las *moléculas* de los diversos elementos y compuestos realizan el con-

---

[39] El P. A. Grégoire, S. I., en su recensión del manual de Cotter, observa: "Lo que los sentidos externos nos dicen es que existen muchas agrupaciones de caracteres *espacialmente* separados. Se supone, pues, que *distinción espacial* es sinónimo de *distinción ontológica*, que la *continuidad fenoménica* es un signo evidente de la *unidad ontológica*. Esperamos la prueba de estas proposiciones". ("Revue de questions scientifiques", volumen C, 1931, p. 547.)

[40] El P. Pedro Hoenen expone esta distinción en su tan justamente alabada *Cosmología*, p. 21.

cepto de substancias individuales específicamente diversos entre sí. El argumento básico que desarrollan se reduce a que cada especie química ofrece un *tipo* perfectamente *definido*—es decir, que cada una de las notas o caracteres no pasa gradual, sino bruscamente, a otro valor—*estable* y *fijo*—o sea, que debe permanecer idéntico en las mismas circunstancias, y resistir a los cambios e influencias externas de presión, temperatura y demás—, *finalístico* o *teleológico*—en orden al bien del mismo individuo y a la finalidad extrínseca—. Recordemos que por *tipo* entienden los científicos "aquel conjunto de notas que permanece el mismo en las mismas condiciones, y vuelve a presentarse idéntica después de cualquier cambio". Otros autores, en cambio, bajan hasta el *átomo* para hallar en él la substancia elemental del cosmos anorgánico, y afirman que los átomos de los diversos cuerpos simples defieren *específicamente* entre sí. Creen, en efecto, que en todo atómico pueden señalar una o más propiedades características—v. g., la afinidad, la valencia, la cuantización energética, etc.—, que no puede explicarse por posiciones, movimientos, actividades, de los corpúsculos más elementales que han entrado en su estructuración, y que lo diferencian esencialmente de los átomos de los demás cuerpos simples. Finalmente, tampoco faltan neoescolásticos—y cada día crecen en número—que se declaran partidarios de descender hasta las partículas elementales—nucleones, electrones, mesones, fotones...—. La constancia en el valor de sus características propias—masa, carga eléctrica, spin, etc.—, el corte brusco, y, a veces, la irreductibilidad y como oposición entre ellas—pensemos en la carga eléctrica positiva y negativa, por ejemplo—, indicarían especies científicas y filosóficas diversas. La tesis del *pluralismo substancial anorgánico* quedaría, según todos ellos, establecida con inconmovible solidez.

Evidentemente, el peso de los argumentos es innegable, y aun puede parecer abrumador. El *pluralismo específico* responde al común sentir de los hombres, el cual, como en el mundo de los vivientes, también en el de los cuerpos inanimados cree poder reconocer y señalar tipos esencialmente diversos; resulta muy conforme a las concepciones de la química clásica, que busca su objeto material en los últimos sillares substanciales del cosmos anorgánico; parece exigido por toda sana filosofía realista de la naturaleza que, lejos de construir en el aire, toma por punto de arranque la observación y la experiencia, así vulgares como científicas. A pesar de todo ello, el carácter perentorio y apodíctico de las pruebas no es tenido por todos como evidente. Desde luego son no pocos los neoescolásticos y científicos que juzgan el edificio *molecular*, no

como una unidad *substancial*, sino como una unidad *accidental dinámica*, singularmente definida y estable. Las notas y propiedades todas de la molécula, así las aditivas como las constitutivas, resultarían de la disposición, movimientos y actividades de los átomos que las componen; aun los complicados y característicos espectros moleculares tendrían su explicación y causa en la colocación, enlace y movimientos—traslatorios, rotatorios, vibratorios—de los átomos que formalmente—no sólo virtualmente—permanecen en el compuesto.

Tampoco faltan quienes, dando un paso más, niegan al *átomo* el título de *individuo substancial*, con lo que no podría ya darse distinción específica entre los elementos químicos. Cierto, el modelo atómico de Bohr (1913) descansaba en el postulado de que el electrón, fuera de la trabazón atómica, obedece rigurosamente a las leyes de la mecánica y de la electrotrodinámica clásicas, mientras dichas normas dentro del átomo han perdido su fuerza, y han sido remplazadas por ciertas *condiciones de cuantización*, que en modo alguno pueden ser derivadas de la física clásica, sino que deben ser introducidas como regularidades *sui generis*, enteramente nuevas. Esto parecía justificar la conclusión de la concepción del *átomo* como una *unidad substancial*. Empero la física cuántica reciente (1925) ha mostrado—así responden algunos científicos—que tampoco los electrones libres obedecen con toda exactitud a las leyes clásicas, antes bien muestran aquella doble faz ondulatoria-corpuscular, de la cual fundamentalmente podemos hoy derivar todas las regularidades del átomo y de la molécula.

Terminaremos haciendo notar que ni siquiera el último reducto de la distinción *específica*, hasta hoy existente, la *partícula elemental*, se ha visto exenta de violentos ataques. Ante el hecho en verdad sorprendente de que los ya numerosos miembros de la familia se convierten con tanta facilidad y espontaneidad unos en otros, lo mismo en el seno del núcleo atómico que fuera de él, como si fueran tan sólo diferentes estados cuánticos energéticos de un mismo sujeto básico; muchos físicos actuales consideran los materiales del cosmos como substancialmente homogéneos, es decir, de la *misma especie*, si ya no los miran como formas fenoménicas variadas de usa *misma realidad básica*, a la que han designado con el término anaximándrico de *apeiron* [41].

[41] Las razones en favor de la unicidad substancial del cristal, de la molécula y del átomo, pueden hallarse magistralmente expuestas en las obras ya citadas del P. Hoenen y del P. Bucher, O. S. B. Las objeciones contra ellas las presenta el P. J. DEL BARRIO, S. I., en su obra *Las fronteras de la filosofía y de la física*, y el P. BÜCHEL, en los *Philosophische Problème der moderne Physik*, y en su artículo *Hylemorphismus und Atomphysik*, en la revista "Philosophia naturalis", vol. 3 (1955).

Sin embargo, en este acorde—que bien pudiéramos llamar universal—de los cosmólogos neoescolásticos, no faltan algunas voces que desentonan al proponer, en forma más o menos declarada, la tesis del *monismo anorgánico*. Señalaremos tres representantes de otras tantas actitudes diversas frente al problema que nos ocupa. Sea la primera el dominico padre A. Lepidi, que enfoca la cuestión desde un ángulo puramente filosófico y acientífico. En sus *Elementa philosophia christianas* (París, Lethielleux, 1879, vol. III, pág. 241) se formula la pregunta crucial: "En la base de tanta multitud y diversidad de cosas, como se presentan en el mundo corpóreo, ¿existe *una sola* substancia finita—*una eademque numero substantia finita*—?". Y responde: "Si semejante substancia hubiese de ser algo indivisible y totalmente simple, habría que rechazar al punto como absurda tal opinión; pues que deberá ser sujeto a la vez de las modificaciones opuestas que se dan en la naturaleza, lo cual es imposible. Pero si se supone a la substancia formada de la materia extensa y divisible, y de un cierto principio indivisible y simple según la esencia, y múltiple según la virtud, entonces la solución del problema es oculta y recóndita: *no repugna absolutamente ni la afirmación ni la negación*". Y tras aducir la razón que, a su juicio, puede presentarse en favor de tal *ignoramus*—la analogía con el cuerpo humano—concluye: "Luego, que el universo material sea *una substancia única*, compuesta de materia extensa y de un alma, no se muestra que repugne absolutamente, lo cual en muchos pasajes enseñó también San Agustín". Añade, con todo: "Aun cuando este problema es oculto y misterioso, y no puede resolverse apodícticamente ni en un sentido ni en otro, todo pensador honrado y prudente debe abrazar la opinión negativa" [42].

El profesor de la Universiidad católica de Lovaina, F. Renoirte, puede ser aducido como propugnador de una tendencia, no ya exclusivamente filosófica, mas también científica. A la cuestión previa de si no sería posible por las propiedades mismas establecer que dos cuerpos dados son dos substancias distintas, o por lo menos, que en los dos extremos de ciertos cambios nos hallamos frente a dos substancias diferen-

---

[42] No estará de más indicar que la *unidad substancial* discutida por Lepidi se extiende, no sólo al cosmos inanimado, más también al mundo vegetal y animal—excluido tan sólo el hombre—. Justamente puede responderle A. Farges: "Quapropter *mirari* licet *doctam.* P. Lepidi *dubitationem,* qui repugnantiam *unicae substantiae mundanae* affirmare vel negare absolute non ausus est". ("Philosophia Scholastica", París, Baston, 1924, t. I, p. 363)".

tes, responde *negativamente*. Y da la razón. La concepción de las propiedades contrarias, familiar a la física antigua, ha sido arrinconada, pues que toda propiedad física se define hoy por la descripción de su procedimiento de medida. Ahora bien, todos los procedimientos de medida son aplicables a toda porción de materia; consiguientemente, todos los cuerpos tienen todas las propiedades, pero en medidas diferentes. Y pues un cambio de grado no lleva consigo necesariamente un cambio de naturaleza, las propiedades no ofrecen criterio alguno para discernir una transformación substancial en el mundo estrictamente material. Si se suponen elementos dados, estables y discretos, y que los cambios elementales de los mismos están enlazados por principios que comparten la condición de discontinuidad necesaria, es teóricamente posible deducir la discontinuidad de las propiedades, recurriendo tan sólo a diferencias de *estructura*, y no a diferencias de *naturaleza*. Igualmente negativa es la respuesta dada por Renoirte a la pregunta decisiva acerca de la posibilidad de determinar la unicidad o la pluralidad de substancias en el cosmos inanimado. Sabemos, dice, que el mundo material existe, pero no sabemos directamente de cuántas substancias está compuesto. Aunque el concepto de substancia es perfectamente definido—lo que existe en sí y no en otro—, no podemos saber en realidad si tal fragmento de materia inorgánica es una y una sola sustancia, y ni siquiera si dos trozos de materia pertenecen a dos substancias diferentes en el mundo estrictamente material. Y la razón es la misma del caso precedente: no existe ningún procedimiento de medida que obligue a la materia a darnos directamente una respuesta a tales interrogaciones [43].

Más moderno y científico resulta el tercer enfoque y discusión del problema, no ya meramente negativo, como que busca sus argumentos en los hechos y teorías de la física nuclear más avanzada. Es la actitud estudiada y expuesta en dos escritos, tan originales como profundos, del padre W. Buechel, profesor de filosofía de la naturaleza en Frankfurt a. M. y en Pullach: *Individualitaet und Wechselwirkung im Bereich*

---

[43] *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1947, pp. 202, 215. Por su parte, el P. D. DUBARLE, O. P., profesor en el Instituto Católico de París, al término de su estudio sobre *L'idée hylemorphiste d'Aristote*, asienta esta proposición: "La *individualidad* está, sin duda, adquirida en la partícula elemental suficientemente aislada, en el átomo o en la molécula, pero es una individualidad como todavía *dormida*, inerte, recuperable por la descripción científica, y que la comprensión del universo podría borrar—como sin pérdida—en favor de la *unidad substancial* del todo, si semejante unidad era la única que se manifestaba en el cosmos". ("Revue des sciences philosohpiques et théologiques", 1953, p. 22.)

des materiellen Seins (Scholastik, 1956, pág. 1), y los ya citados *Philosophische Probleme der moderne Physik* (cap. XI). Señalemos los mojones esenciales que jalonan su proceso especulativo. 1) Contra la admisión universalmente defendida de la pluralidad de substancias individuales en el reino anorgánico milita una primera dificultad de carácter más bien filosófico, nacida del análisis del obrar *transeunte,* y más aún de la *acción mutua* que debería admitirse entre dichas substancias, la cual parece exigir una cierta debilitación o difuminación de la *individualidad substancial,* así del agente como del paciente. 2) Repetidas veces se intentó en la *física clásica* negar a las partículas elementales su existencia autónoma, y concebirlas como *puntos* o *regiones singulares* de los campos de fuerza; pero no se logró poner de manifiesto cómo la persistencia de tales *nodos de líneas de fuerza* podía ser compatible con las leyes naturales que vigen en los campos de fuerza. 3) En la *física cuántica,* en cambio, *campos de fuerza* y *nodos de fuerza* resultan ser dos aspectos parciales complementarios, que no pueden ser ulteriormente reducidos el uno al otro, y se identifican ampliamente con el dualismo *onda-corpúsculo;* así al desaparecer la distinción esencial entre partículas y campo, el universo pasa a ser una *realidad substancial única,* extendida con continuidad, la cual en diversas partes y lugares se presenta de algún modo condensada y como granulada. 4) El argumento principal, más nuevo y cuidadosamente elaborado, se funda en la reciente hipótesis de la física cuántica que propugna la reducción general de la acción física mutua a un *intercambio virtual de cuantos de campo* entre las partículas—v. g.: entre nucleones o entre sujetos de cargas eléctricas—. La tesis se formula así: La concepción de las partículas elementales como *substancias individuales,* independientes entre sí, conduce—al atender a la acción recíproca entre ellas—a la conclusión de que con suma probabilidad estas substancias singulares están entre sí enlazadas por medio de *puentes* substanciales, con lo cual la concepción se destruye a sí misma. Y puesto que en principio todas las partículas en el cosmos están en acción mutua, por lo menos mediante la gravitación universal y el correspondiente intercambio virtual de gravitones, y en consecuencia están substancialmente ligadas entre sí; el cosmos material anorgánico se ofrece como una formación *substancialmente* trabada, como una *substancia única,* la cual manifiesta una cierta *granulación,* ciertos *nodos* o condensaciones que se revelan en la presencia de resultados discretos de medida en las determinaciones de lugar, energía, masa, etc. En cuanto es posi-

ble prever el desarrollo ulterior de la física, éste no romperá el marco formado por semejante concepción, antes bien lo llenará con particularidades más exactas [44].

* * *

Conclusión.

A manera de remate o colofón del precedente bosquejo histórico-crítico del problema tocante a la *unicidad substancial del cosmos inanimado*, nos permitiremos señalar la postura intelectual que, a nuestro juicio, exigen en el cosmólogo actual la prudencia y la sinceridad científicas y filosóficas. La cifraremos en *dos proposiciones*.

1.ª *No se demuestra con evidencia la falsedad del llamado monismo cósmico*, o en otras palabras, *los argumentos que se aducen para probar la multiplicidad substancial del universo anorgánico no gozan de fuerza perentoria y apodíctica*. Los más eficaces, según queda indicado, coinciden con los criterios adoptados por los escolásticos para reconocer la *distinción real* entre entidades u objetos. a) La *separabilidad*, y más aún la *separación* o distancia, es señal inequívoca de distinción real entre las cosas distantes. Además de que—como observa atinadamente el padre Darío [45]—"la mutua separabilidad es criterio de distinción real sólo entre aquellas entidades cuyos conceptos adecuados son diversos"; en nuestro caso—conforme se señaló antes—sólo podemos afirmar la dis-

---

[44] Toda esta doctrina ha sido sometida a un enjuiciamiento sereno y profundo en el artículo del P. HEINRICH POHL, S. I., profesor en la Universidad de Innsbruck—*Zur Frage der anorganischen Substanz, Scholastik*, 1956, p. 555—. A estas observaciones ha respondido BUECHEL en un nuevo trabajo: *Quantenphysik und naturphilosophischer Substanzbegriff, Scholastik*, 1958, p. 161. A nuestro juicio, ha precisado mejor su pensamiento al insistir en que "el universo inorgánico con igual derecho debería ser designado como una *sola substancia*—aunque intensamente organizada—, que como *muchas substancias*, estrechamente fundidas entre sí (168)". También en este problema, como en tantos otros planteados por la física contemporánea, parece que la luz ha de venir de la consideración de la analogía de los conceptos—aquí del concepto de *substancia*, o más exactamente del de *unidad substancial*—. "Esta analogía significa que el carácter del *indivisum in se* y del *divisum ab omni alio* recibe un cuño diversamente claro en los diferentes grados del ser. En qué manera, sólo la experiencia puede enseñarlo; a lo que parece, en el grado inferior del ser, el reino anorgánico, la indivisión inferior y la división hacia fuera son tan débilmente señaladas, que con el mismo derecho se puede hablar de muchas *substancias*, pero sólo incompletamente divididas unas de otras, que de *una sola*, pero muy débilmente trabada en sí misma" (171). También se ha ocupado de la teoría unitaria del cosmos propuesta por BUECHEL, el P. DE TONQUÉDEC, S. I., en su obra *La Philosophie de la Nature*, Paris, Lethielleux, 1957, p. 268; aun cuando expone las razones filosóficas de su disconformidad con ella, la califica de "síntesis ciertamente poderosa, es fuerzo original y hábil de conciliación entre las ideas de la microfísica y de la Escolástica".

[45] *Cosmología*, p. 36.

tinción real entre grupos de propiedades perfectamente definidas y características de los diferentes cuerpos o sillares de ellos—moléculas, átomos, subátomos—, presentes en diversas partes del espacio, pero nada podemos inferir—por este solo criterio—acerca de la unidad o pluralidad de substancias, soportes de dichas propiedades. b) La *oposición de notas* o caracteres esenciales de los objetos, cuya distinción está en litigio. Aquellas entidades son realmente distintas a las que objetivamente y bajo el mismo aspecto convienen predicados intrínsecos y opuestos, en especial si se oponen contrariamente. Hay que reconocer que la luz que arrojan los datos y teorías de las ciencias del mundo inanimado—física, química, cristalografía...—sobre los constitutivos elementales del universo, confiere un valor innegable y muy elevado a la aplicación de este criterio, y permite afirmar con mucha probabilidad la distinción real substancial entre los mismos. Empero no resulta del todo evidente la verdadera irreductibilidad y oposición entre las notas propuestas, indispensable para establecer la distinción *específica* de que aquí se trata... ¿Sería absurdo concebir las partículas elementales como estados energéticos diversos, que tienen por sede regiones o lugares diversos de una misma substancia cósmica? En la ignorancia en que nos hallamos acerca de la esencia física de la materia y de sus propiedades más íntimas, parece prematura una respuesta afirmativa. c) La *causalidad*, o razón de causa y efecto, es la tercera señal de distinción real, puesto que nada puede ser causa de sí mismo. En el microcosmos se presentan—en la experiencia y en la teoría—partículas nuevas que deben su origen a otras, de las que proceden: así en la radiactividad natural y provocada, así en la fisión y fusión nuclear, así en los procesos de intercambio entre los nucleones, así en la desintegración de neutrones y mesones inestables, así en la emisión de fotones, etc. En todos estos casos se trata de la aparición de nuevos conjuntos estables y definidos de propiedades, características de entidades de especie *científicamente* diversa respecto de las que les han dado origen. Pero, ¿se trata en verdad de nuevas substancias, en el sentido riguroso y clásico de la palabra?...

Entre las objeciones que se formulan contra la tesis *unicista*—otros tantos argumentos indirectos en favor del *pluralismo*—ocupa un puesto muy de primer plano la que se apoya en la *actividad* en el mundo anorgánico. En el caso de existir *una substancia cósmica*, semejante actividad debería considerarse como *inmanente*, ya que sería recibida y se terminaría en el mismo agente: ¿cómo evitar en tal caso la atribución de *vida* a la materia inerte?... Una primera respuesta, ya indicada, se fun-

da en la distinción—con razón propuesta por algunos escolásticos—entre acciones inmanentes *per se* y acciones inmanentes *per accidens*. En la doctrina clásica del continuo heterogéneo accidental, en cuyas diversas partes se den cualidades activas diferentes, una parte puede obrar sobre otra—v. g., una parte caliente puede ir calentando otra fría—; se tendría, por tanto, una acción cuyo término, precisamente a causa de la unidad substancial del continuo, estaría en el mismo agente. Semejante actividad inmanente no sería vital: para ésta se requeriría que la acción por su misma naturaleza no pueda recibirse sino en el mismo agente, y por esto se la llama inmanente *per se*. Toda la actividad entre las diversas partes de la *única substancia cósmica* sería sólo inmanente *per accidens*, como quiera que los efectos mecánicos, eléctricos, magnéticos, etc., indiferentemente pueden tener por término la misma substancia agente u otra diversa—por ejemplo, el cuerpo de algún viviente—... Una segunda respuesta podría ofrecerse, basada en la consideración de aquellos procesos de *automutación*, que conocemos en su forma más palpable en la *desintegración* del neutrón libre. Al señalar como característica para el mundo anorgánico la actividad *transeúnte*, se *presupone* naturalmente la admisión de una *pluralidad* de substancias inanimadas. Mas he aquí que, según la física teórica actual, el neutrón—antes de su desintegración—no puede pensarse compuesto de protón, electrón y neutrino, sino que debe admitirse un cambio propiamente dicho del neutrón, el cual cambio no es producido por ninguna causa extrínseca, sino por el neutrón mismo. Si, pues, se considera al neutrón libre como substancia individual, parece que su automutación sería una acción inmanente *propiamente dicha*. Del propio modo, al concebir nosotros el acontecer en la naturaleza inanimada como automutación de la *única substancia cósmica*, deberíamos designar también el obrar del mundo inorgánico como obrar *inmanente*. La diferencia entre esta actividad y la de los grados superiores del ser consistiría, por tanto, no en la diferencia entre obrar *transeúnte* y obrar *inmanente*, sino en los *diferentes grados de la inmanencia*[46].

---

[46] Estos puntos pueden verse desarrollados en BUECHEL, *Philosophische Problème der modernen Physik*, cap. XI, p. 34. Mucho más difícil, si es que resulta posible, se presenta la solución de las dificultades que nacen de la existencia de unidades substanciales superiores, esto es, de seres vivientes materiales en el seno de la supuesta *substancia cósmica continua*. ¿Cuáles serían las relaciones de la substancia corporal de estos vivientes—hombres, animales, plantas—con aquella substancia única? ¿Se trataría de la información de ciertas partes de la misma por un alma o un principio vital?... ¿En qué consistiría el movimiento local del viviente sensible?... ¿Se trasladaría de una parte a otra la misma materia, o bien iría el alma informando nuevas

2.ª *La prudencia filosófica exige que siga sosteniéndose la tesis pluralista, mientras en favor de la doctrina contraria no se presenten razones apodícticas o, por lo menos, sumamente probables.* De hecho, la historia de la *philosophia perennis* nos presenta la afirmación de la *multiplicidad substancial del mundo anorgánico,* como base permanente y sólida de su cosmología, desde los días del peripatetismo helénico. Y la razón es que, el sentir común de los hombres, es decir, la actividad natural y espontánea de la inteligencia, no puede menos de descubrir y afirmar distinciones numéricas y específicas en el cosmos inanimado, como las reconoce y proclama en el universo de los vivientes. La diversidad y aun oposición de propiedades estáticas y dinámicas que la observación y la experiencia científicas, servidas por los progresos ingentes de la técnica y por el maravilloso utillaje de la matemática moderna, permiten atribuir con suficiente certeza a los elementos constitutivos de los cuerpos, inducen lógicamente a atribuir a éstos aquella unidad e independencia en el ser y en el obrar que caracterizan y distinguen a la substancia individual y completa. Semejante juicio, obvio y natural, no es corregido ni por la fe—y esto es evidente—, ni por la filosofía—pues que el monismo cósmico ha sido siempre establecido por sus fautores como postulado exigido tan sólo por sus prejuicios ideológicos—.

Tampoco la ciencia, a nuestro juicio, puede gloriarse de exponer razones suficientemente sólidas para que se *deba*—y ni tal vez se *pueda*—abandonar la posición tradicional. En general, la misma ignorancia básica en que nos hallamos acerca de la esencia de la materia y de sus atributos y manifestaciones—masa, energía, electricidad, gravedad...—, nos amonesta a ser muy cautos en seguir la tendencia unitaria, tan propia del espíritu científico, cuando se trata de pasar de la unidad *secundum quid* del mundo inanimado—evidente y por todos reconocida—, a la unidad *simpliciter,* que importaría una base totalmente nueva

---

partes de la substancia cósmica, y sólo cambiarían de lugar los centros de fuerza o puntos singulares—que constituyen las llamadas partículas elementales—y los campos correspondientes?... ¿Cómo explicar los intercambios y acciones mutuas entre el mundo orgánico y el anorgánico—v.g. en la nutrición, en la corrupción, en la generación—?... Problemas todos, sin duda, acuciantes, y—por lo menos—de difícil solución. Esta dificultad habla, por lo menos de una manera inmediata, en favor del *pluralismo substancial*. Es lo que establece el cosmólogo tomista A. G. VAN MELSEN en su obra *The Philosophy of Nature,* Pittsburg, Luquesne University Press, 1953, página 129: "Es una verdad indudable que pueden alegarse muchas razones en favor de la solución que considera todo el universo como una unidad, y, en consecuencia, como la única substancia individual... Sin embargo, existen también serias dificultades, y tan serias, que nos vemos forzados a abandonar la idea de mirar el cosmos como *una substancia individual.* La primera objeción se ofrece cuando se atiende al lugar que el hombre ocupa en el universo...".

a nuestra consideración de la naturaleza. En particular la unicidad propuesta por los físicos *relativistas*, además de la dificultad—a juicio de no pocos, insuperable—de conciliar la continuidad que implica la teoría del campo gravitatorio y electromagnético con la discontinuidad brusca de las partículas elementales, consideradas como puntos singulares, está sujeta a las dificultades no leves que resultan de las hipótesis que están en la base y en el desarrollo de la relatividad general, en modo alguno evidentes, y en sentir de algunos físicos del todo inadmisibles. Por lo que hace a la física *cuántica*, precisa reconocer que la teoría de las partículas elementales dista mucho de poder considerarse como definitiva y cerrada, ora se las estudie enlazadas en el núcleo atómico, ora se las examine libres; sabido es, por ejemplo, cómo han ido sucediéndose las hipótesis acerca del campo nuclear y de la estructura de las partículas en el núcleo. El argumento básico, en fin, de Buechel se funda en la interpretación del aparato matemático que conduce a la admisión de procesos virtuales entre los nucleones y las partículas cargadas, en las cuales tiene lugar un incesante salir y entrar substancial, que determine la conversión de una partícula en otra; pero, ¿puede mirarse este andamiaje teórico como suficientemente firme para la edificación de una tesis de tanta transcendencia filosófica?... No es que no admiremos ni estimemos en mucho—como es debido—semejantes trabajos y especulaciones científico-filosóficas, ni que desesperemos de que algún día puedan conducir a resultados verdaderamente sólidos, pero por ahora juzgamos prematuro abandonar la tesis tradicional del *pluralismo substancial anorgánico* en favor de la doctrina de la *unicidad substancial*. Y nos preguntamos con Pohl: "¿Quién decidirá esta alternativa? Una hipótesis se levanta contra otra hipótesis. En todo caso, una de ellas, la más antigua, está *in possessione*, mientras no se presente una prueba más firme en contrario" [47].

Terminamos recordando que en el Cuarto Congreso Tomístico Internacional (1955), la tesis de la *unicidad substancial del cosmos anorgánico* fue profundamente estudiada y vivamente discutida, dentro del desarrollo del primer tema: *Relación de la doctrina de Santo Tomás con la ciencia moderna*, sobre la base de una comunicación del padre Buechel. El relator, M. L. Guérard des Lauriers, O. P.—muy conocido

---

[47] *L. c.*, p. 561. Al principio había reconocido tratarse de "una cuestión que siempre restará abierta, y que, con todo, de cuando en cuando debe ser revisada. Restará abierta, por cuanto la física no llegará jamás al término en la investigación de la materia..." (p. 555).

por sus estudios sobre filosofía de las ciencias—se extendió en el planteamiento de la cuestión, a su juicio "una de las más explosivas de cuantas podían ser útilmente discutidas en el Congreso", formulándola en los siguientes términos: "El cosmos, considerado por debajo del grado de ser designado por *biosfera*, ¿puede ser considerado como constituyendo *una substancia única?* Y, en caso afirmativo, ¿cuál es la repercusinó de semejante tesis sobre la formulación dogmática de la transubstanciación? [48].

RAMÓN PUIGREFAGUT, S. I.

[48] *Sapientia Aquinatis*, vol. II, p. 36 (Roma, "Officium libri catholici").

RAMON LLULL Y NICOLAS DE CUSA

ENSAYO DE SINTESIS (*)

Las relaciones entre Ramón Llull y Nicolás de Cusa constituyen sin lugar a duda uno de los ejemplos más sugestivos de la unidad de la cultura medieval. A primera vista, este encuentro intelectual de ambos pensadores no deja de ser sorprendente: entre el brillante estudiante de Heidelberg, Padua y Colonia y el viejo Maestro mallorquín mediaba la diferencia de un siglo con todas aquellas transformaciones de orden cultural, social y religioso de las que el Renacimiento es compendio y símbolo. ¿Qué es lo que atraía al joven jurista germano hacia el mundo maravilloso de Ramón Barbaflorida? Porque es indudable que

(*) Este estudio reduce a síntesis dos comunicaciones presentadas al primer Congreso Internacional de Lulismo (Formentor, abril 1960) y al primer Symposion Cusano Interuniversitario (Bres anone, julio 1960). Con ello doy a conocer a los estudiosos de habla española los resultados de un trabajo más completo, recientemente aparecido en Alemania: *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Studien aus Handschriften der Kueser Bibliotek*, Berlín (Walter de Gruyter), 1961. En la redacción del artículo he utilizado las siglas siguientes:

B	*Opera omnia* del Cusano, Edición de Basilea, Henr. Petri 1565.
BGPHTHM	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster.
C	Códices de la Biblioteca cusana (Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital).
CARRERAS	*Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid 1938; II, Madrid 1943.
EL	*Estudios Lulianos*, Palma de Mallorca.
Fr.. Stud.	*Franziskanische Studien*, Werl-Westfalen.
H	*Opera omnia* del Cusano, Edición de la Academia de Heidelberg, Leipzig 1932 ss.
HJ	*Historisches Jahrbuch*, Colonia.
H SB	*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg.
ORL	*Obres de Ramon Llull*, Palma de Mallorca 1905 ss.
RET	*Revista española de Teología*. Madrid.
SFG	*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Münster.
Stud. Monogr.	*Studia monographica et recensiones*, edita a Maioricensi Schola Lullistica, Palma de Mallorca.

existía una tal atracción. Su prueba más decisiva e irrecusable son los códices lulianos de la Biblioteca cusana. Con sus 39 textos completos, 6 incompletos y 23 fragmentarios, en total, 68 obras lulianas, estos manuscritos constituyen el testimonio más sorprendente del interés de Nicolás de Cusa por el universo espiritual de Ramón Llull[1].

En aquella rica Biblioteca, índice de la extraordinaria inquietud intelectual de su dueño, ningún otro pensador antiguo o medieval está representando con tantas obras singulares como Maestro Ramón[2]. Si a ello añadimos que el propio Nicolás de Cusa copió de su propia mano muchos fragmentos lulianos e incluso varias obras completas o incompletas; que iluminó sus manuscritos con notas marginales, apuntes y resúmenes, e incluso una interesante lista de 77 componentes del *opus* luliano, comprenderemos que el interés que en él despertaba el pensamiento de Llull hubo de ser realmente extraordinario.

En el fondo de este encuentro singular ha de ocultarse necesariamente una honda afinidad espiritual. He aquí un tema por demás sugerente y que todavía está por realizar: el estudio comparativo de dos personalidades tan ricas y por todos los conceptos extraordinarias como el Maestro mallorquín y el gran Cardenal germano. Pero no es ésta mi intención aquí. Mi tarea es mucho más humilde, aunque tal vez no menos provechosa. Se trata ante todo de estudiar los códices lulianos de la Biblioteca cusana, en orden a establecer con la mayor precisión posible los temas fundamentales que definen el interés de Nicolás de Cusa para con Ramón Llull. ¿Cuáles son las ideas y doctrinas peculiares que el Cusano buscó y encontró en Maestro Ramón? Esta pregunta es mucho más importante de lo que a primera vista puede parecer, pues su respuesta puede aportar preciosas indicaciones, en orden a determinar después el valor real de estas ideas lulianas en la formación del pensamiento cusano. Pero antes de entrar de lleno en nuestro estudio, será mejor comenzar con una breve descripción de sus fuentes.

1. *El encuentro y sus testimonios: los códices lulianos de la Biblioteca cusana.*

Las fuentes que nos han conservado hasta hoy el encuentro de nuestros dos pensadores se contienen en los manuscritos lulianos de la Bi-

[1] Cf. J. MARX: *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues*, Tréveris, 1905; M. HONECKER: *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Kues*, SFG 6 (1937), 252-309.

[2] Cf. HONECKER: *Lullus-Hs.*, 293.

blioteca cusana y podrían distribuirse en los siguientes apartados: *a*) extractos del *Liber contemplationis; b*) extractos de diversos escritos lulianos; *c*) notas marginales a distintos pasajes lulianos; *c*) compendios del Arte luliano.

a) *Los extractos del "Liber contemplationis"*. El primer documento histórico de las relaciones entre Cusano y Llull se encuentra en las 18 páginas en las que Nicolás de Cusa, con una letra minúscula y extraordinariamente densa, nos ha dejado constancia de su aplicación al estudio de aquella obra magna de la Teología y Mística lulianas: el *Libre de contemplació en Déu* [3]. El mismo Cusano, como quien tiene plena conciencia de la importancia del momento, ha notado con exactitud el lugar y el tiempo exacto de este primer contacto con Llull: era en su pueblecillo natal de Kues, en las bellas márgenes del Mosela, el lunes después del primer Domingo de Pasión, 22 de marzo de 1428 [4].

Los apuntes del Cusano no reproducen, como es natural, la inmensa obra luliana. Sus extractos comienzan con el prólogo (C 83, 51 r, 4-20). Siguen luego los apuntes del libro I (51 r, 21-56 v, 27), que corresponden exactamente a los capítulos del original luliano (*Lib. cont.*, d. 1, c. 1-e. 9, c. 29; ORL, II, 6-145). Los extractos del libro II abarcan sólo del cap. 30 al 49 (56 v, 28-59 r, 5; cfr. *Lib. cont.*, d. 10, c. 30-d. 11, c. 49; ORL, II, 146-249). Los apuntes se cierran con las distinciones 31 (59 v, 1-60 r, 35) y 32 (60 v, 1-8) del libro III (cfr. *Lib. cont.*, d. 31, c. 214 ss. y d. 32, c. 120; ORL, V, 383 ss. y 556 ss.).

Más que constituir una mera reproducción del texto luliano, todos estos apuntes recogen más bien en forma compendiosa los pensamientos más significativos de la gran obra. Al principio, los extractos son extensos y casi a la letra. Luego, a medida que Nicolás de Cusa se adentra en la voluminosa obra, sus notas se hacen más comprimidas y, en consecuencia, más generales. En cuanto al contenido de los capítulos extractados, baste decir por ahora que, con excepción de las dos distinciones del libro III que versan sobre la sutileza y el valor, se trata en ellos sobre todo de la doctrina luliana acerca de Dios y la creación, en la que se incluye también una cierta antropología filosófico-teológica.

---

[3] Cf. C 83, 51r-60v.

[4] He aquí el texto cusano: "Extractum ex libros meditationum Raimundi, quod propria manu scripsit et dedit fratribus cartusiensibus Parisius per me Nicolaum Cussae 1428 inceptum feria II post Iudica in Quadragesima. Romanum dogma super omnia nitor habere. Si tamen hic contra respicis, oro move" (C 83, 51r). El Cusano alude a un manuscrito autógrafo de Llull; en realidad, no se trataba de un autógrafo, sino del manuscrito que Maestro Ramón regaló a la Cartuja de Vauvert (cf. CARRERAS, II, 15 ss.). Hoy se encuentra en la Bibliothèque Nationale, lat. 3.348 A.

b) *Los extractos de diversas obras lulianas.* Además de los apuntes del *Liber contemplationis* la Biblioteca cusana conserva una serie de extractos de diversos escritos lulianos [5]. Aunque Nicolás de Cusa no hace esta vez indicación alguna cropotógica, su composición podría tal vez colocarse después de 1428. Tampoco conocemos la procedencia de las fuentes utilizadas por el Cusano en su tarea compiladora [6]. En todo caso, estas densas 20 páginas, escritas de la mano de Nicolás de Cusa, son el mejor testimonio de su dedicación al estudio de Llull.

Los apuntes del Cusano se refieren a 24 obras auténticas de Llull y dos probables, aunque desconocidas. He aquí sus títulos: [7]

1. *Liber de consilio* (214).
2. *Ars mixtiva theologiae et philosophiae* (182).
3. *Metaphysica nova et compendiosa* (59).
4. *Liber de intellectu* (40).
5. *De ente absoluto* (144).
6. *De infinita et ordinata potestate* (149).
7. *De divinis dignitatibus infinitis et benedictis* (146).
8. *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare* (147).
9. *De concordantia et contrarietate* (158).
10. *Liber de causa causalissima* (?).
11. *Liber de locutione angelorum* (124).
12. *Liber de divina unitate et pluralitate* (119).
13. *Liber facilis scientiae* (120).
14. *Disputatio clerici et Raimundi phantastici* (223).
15. *Liber de Deo ignoto et mundo ignoto* (192).
16. *Liber de forma Dei* (193).
17. *Liber de ente quod simpliciter per se est existens et agens* (197).
18. *Consolatio venetorum et totius gentis desolatae* (228).
19. *Liber de est Dei* (91).
20. *Liber correlativorum innatorum* (118).
21. *Liber de mixtionibus principiorum* (81).

---

[5] Cf. C 83, 3348 A, 93r-102r.

[6] En sus apuntes del *Liber de forma Dei el Cusano* se refiere a un manuscrito autógrafo de Llull, cuya procedencia nos es desconocida. Cf. HONECKER: *Lullus-Hs.*, 292.

[7] El orden de estos escritos es el del manuscrito. Los números entre paréntesis se refieren al catálogo luliano de CARRERAS, I, 285 ss. Las dos obras desconocidas: *Liber de causa causalissima y Scientia inquisitiva veri et boni* son probablemente lulianas (cf. HONECKER, *Lullus-Hs.*, 265, n. 58 y 266, n. 71). En el catálogo luliano de L. WADDING, *Scriptores O. M.*, Roma 1650, hay una obra de título similar: *Liber de inquisitione veri et boni in omni materia.*

22. *Liber de potentia, obiecto et actu* (179).
23. *Scientia inquisitiva veri et boni in omni materia* (?).
24. *Quaestiones attrebatenses* (36).
25. *Liber de memoria* (42).
26. *Liber de ente reali et rationis* (61).

Esta serie de obras, dentro de su aparente diversidad, no deja de presentar una cierta unidad interna. Se trata en general de obras cortas, cuyo contenido es filosófico o teológico y, en algunas de ellas, de acusado carácter antiaverroístico. Las obras de tema ético-literario son contadas. Las místicas y científicas quedan totalmente excluidas.

En estos apuntes se manifiesta una vez más aquel insaciable afán de saber, que constituye la nota característica de la personalidad científica de Nicolás de Cusa. Nada de extraño, pues, si en ellos aparecen los más variados temas del pensamiento luliano. El Cusano sigue con evidente atención las diversas formulaciones de la doctrina luliana de los principios absolutos y relativos y sus importantes aplicaciones a diferentes aspectos de la Teología y Filosofía (cfr. sobre todo los apuntes del *Liber de consilio, Liber correlativorum innatorum, Liber de mixtionibus principiorum* y *Liber de potentia obiecto et actu*); anota con idéntica simpatía intelectual las soluciones de Llull a diversas dificultades teológicas, procedentes del Averroísmo (cfr. *Liber de ente quod simpliciter per se est existent et agens*); se aplica con diligencia a difíciles cuestiones de la Teología y Filosofía (cfr. *De infinita et ordinata potestate, De locutione angelorum* y *Liber de ente reali et rationis*); finalmente, su interés se extiende hasta las difíciles y, a veces, primitivas especulaciones cosmológicas del Maestro mallorquín (cfr. *Liber de forma Dei, Liber de mixtionibus principiorum, Liber de potentia, obiecto et actu. Quaestiones attrebatenses, etc.*), sin excluir siquiera unos curiosos ensayos psicológicos sobre la memoria (cfr. *Liber de memoria*), ni una serie de bellos pensamientos ético-religiosos (cfr. *Disputatio clerici et Raimundi phantastici* y *Consolatio venetorum*). En resumen, esta serie de apuntes constituyen el más claro testimonio del tesón, curiosidad y entusiasmo, con que Nicolás de Cusa se adentró en el *mare magnum* del pensamiento luliano.

c) *Las notas marginales a varias obras lulianas.* Nicolás de Cusa fue un lector apasionado. Los 314 códices y 219 incunables de su Biblioteca, legado en gran parte del propio fundador, son una muestra impresionante no sólo de la extensión de sus lecturas, sino sobre todo de su intensidad. En efecto, las abundantes notas marginales, que ilu-

minan todavía hoy estos libros y en las que el Cusano tomaba constancia de su reacción ante la obra ajena, nos muestran en el Cardenal germano un lector tan vario como metódico y profundo. Un ejemplo acusado de este proceder lo tenemos en los escritos del Pseudo-Dionisio, cuyas abundantes y preciosas notas marginales han contribuido grandemente a esclarecer la filiación platónica del pensamiento cusano [8].

Los códices lulianos no constituyen a este respecto una excepción. Con todo, sus notas marginales no son tan abundantes, ni tan extensas como sucede con otros autores. La razón de este hecho podría tal vez residir, en que a la lectura de Llull había ya precedido en el Cusano un período de intensos estudios lulianos. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que las notas de Nicolás de Cusa a las obras de Llull son particularmente parcas y concisas. El Cusano se contenta a veces con constatar brevemente una doctrina o un pensamiento luliano; otras—y son éstas las más—llama solamente la atención con un "Nota" hacia un pasaje interesante. La frecuencia e importancia de las notas no es la misma en los diversos manuscritos lulianos. El primer lugar corresponde a este respecto al Cod. 83, cuyas notas marginales son las más abundantes y sugerentes. Los códices 37, 81, 83 y 88 vienen en segundo lugar: sus notas son ya más raras y su importancia menor. Finalmente, los restantes códices lulianos de la Biblioteca cusana (cod. 84, 85, 86, 87 y 118) o carecen de anotaciones de interés o el carácter de su escritura pone en duda su procedencia cusana [9].

No obstante todas estas reservas, un estudio detallado de las notas cusanas y de los pasajes lulianos, a los que aluden, comprueba una vez más el interés de Nicolás de Cusa por los más diversos temas del pensamiento de Llull. Se trata no sólo del Arte y sus principios y reglas, sino también de varias cuestiones de la Teología y Filosofía lulianas, entre ellas muchas doctrinas psicológicas y cosmológicas.

d) *Los compendios del Arte luliano.* Una investigación completa de las relaciones entre nuestros dos pensadores no puede prescindir de los resúmenes autógrafos del Cusano sobre el Arte luliano. La Biblioteca de Kues conserva tres de estos preciosos documentos. El primero de ellos se encuentra en el cod. 85, 303 r-302 v y tiene una importancia singular en la Historia del Lulismo, pues enlaza el Lulismo del Cusano con el

---

[8] Cf. L. Baur: *Nikolaus Cusanus und Ps.. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, HSB, 1941.

[9] Tal sucede con las notas a los cód. 85 y 87, y las abundantes, pero poco importantes a la *Ars magna prædicationis*, C 118.

de su maestro colonés, el flamenco Emmerich van den Valde[10]. En efecto, se trata de una exposición del Arte, ecléctica y aristotelizante, cuyo paralelismo—a veces incluso coincidencia verbal—con otros textos similares del Maestro flamenco no deja lugar a duda. Todo induce, pues, a suponer, que el resumen del Cusano no es otra cosa que una "reportatio" de una exposición lulista de su maestro Hemerico[11]. Los otros dos compendios se encuentran en el cod. 85. El primero de ellos (C 85, 49 r) recoge la doctrina luliana de la *bonitas mundi* y, basándose en el ejemplo del hombre, compara la relación de la bondad del mundo en general a las bondades subordinadas genéricas y específicas con la relación análoga de la bondad humana individual a las bondades parciales. El otro compendio (C 85, 55 v) es mucho más importante, tanto por su extensión como por su contenido. Se trata de una valiosa exposición del Arte luliano, que revela en su autor un profundo conocimiento de sus principios y, lo que es más importante, de su espíritu ejemplarista y trinitario. En rudo contraste con el resumen similar del cod. 83, en el que se manifiesta la influencia ecléctica de Hemerico, Nicolás de Cusa se muestra en este compendio un discípulo fiel del Maestro mallorquín. La única novedad que aparece en sus notas es la distinción formal escotística, que es aplicada en varias ocasiones a las dignidades y correlativos[12]. Pero, como ha notado acertadamente el padre Platzeck, tal proceder no debe maravillarnos, pues Escotismo y Lulismo en el siglo XIV no dejaron de relacionarse íntimamente, sobre todo en España. Y así, esta misma expresión escotística se encuentra a veces como glosa marginal en las primeras ediciones del Arte[13].

---

[10] Cf. mi artículo *Doctrinas lulianas en Emmerich van den Valde*, EL 3 (1959), 117 ss.

[11] Tal es también la opinión de PLATZECK, *Lullsche Gedanken bei Nikolaus von Kues*, Trier. Theol. Zschr., 62 (1953), 261.

[12] Cf. C 85, 55v. "Bonificativum est bonificativum per bonificativitatem et cum sua bonificativitate convertitur realiter, sed distinguitur ex natura rei et formaliter" (HAUBST, *Das Bild*, Anhang C, 339, 24-28); "Paternitas a Patre formaliter distinguitur" (*l. c.*, 341, 11); "Dignitates Dei... distinguuntur formaliter" (*l. c.*, 341, 22).

[13] *Lullsche Gedanken bei N. v. K.*, 51; *Platonische Grundgedanken der Analogia Trinitatis des N. v. K.*, Fr. Stud., 35 (1953), 43.

II. *El resultado de un encuentro: influjo de Llull en la formación del pensamiento de Nicolás de Cusa.*

El tema del Lulismo del Cusano no es nuevo. De parte luliana lo tratado en todo o en parte el padre M. Florí, S. I.[14], el padre Platzeck, O. F. M.[15], y los hermanos Carreras Artau[16] y de parte cusana E. Vansteenberghe[17], P. Rotta[18], J. Koch[19], M. Honecker[20], J. E. Hofmann[21], L. Mohler[22], R. Haubst[23] y P. Wilpert[24]. Hoy es ya posible —como lo han hecho en sus líneas generales el padre Platzeck y J. Carreras Artau y en lo que se refiere a las doctrinas teológicas y cristológicas R. Haubst—esbozar una síntesis de las principales influencias lulianas en Nicolás de Cusa. Sin embargo, no es ésta mi intención hoy. Creo que antes de intentar una empresa tan magna, cuyo valor definitivo depende parcialmente de la edición crítica, hoy todavía en marcha, de las *opera omnia* de ambos pensadores, será bueno buscar el origen de estas influencias en ese encuentro decisivo entre Nicolás de Cusa y Ramón Llull, que nos ha sido conservado maravillosamente en los manuscritos cusanos. Pues, he aquí que entre las múltiples y variadas doctrinas de Llull, que el Cusano reproduce o anota, encontramos un núcleo bien definido. Sus componentes aparecen una y otra vez, en las más diversas formulaciones, a lo largo de los apuntes cusanos. Se trata no sólo del Arte en general, sino sobre todo de sus principios ab-

---

[14] *El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, ¿inspirado en Ramón Lull?*, Las Ciencias, Madrid (1942), 1-22.

[15] *El lulismo en las obras de Nicolás Krebs de Cusa*, RET 1 (1941), 731 ss.; 2 (1942), 1-22; *Lullsche Gedanken bei N. v. K.*, Trier. Theol. Zschr., 62 (1953), 357 ss.

[16] *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, II, Madrid 1943, 177 ss.

[17] *Le Cardinal Nicolas de Cues*, París 1920, 418 ss.

[18] *La biblioteca del Cusano*, Riv. Filos. neosc., Milán (1927), 32 ss.; *Il Cardinale Niccolo da Cusa*, Milán, 1928, 260 ss.

[19] *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, HSB, 1937; *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen*, HSB, 1942.

[20] *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Kues*, SFC, 6 (1937), 252-309; *Raimund Lulls Wahlvorschlag, Grundlage der Kaiserswahlplanes bei Nikolaus von Kues?* HJ, 57 (1937), 563-74. Cf. también PLATZECK, *Los póstumos datos lulísticos del Dr. M. Honecker y las glosas de Nicolás de Cusa sobre el Arte luliano*, Stud. monogr., IX-X (1953-54), 1 ss.

[21] *R. Lulls Kreisquadratur als Quelle der cusanischen Mathematik*, HSB, 1942. Confróntese también del mismo la Introducción a *Die mathematischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Leipzig 1951.

[22] *Einführung* a *Über den Frieden im Glauben*, Leipzig 1943.

[23] *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach N. v. K.*, Tréveris 1952; *Die Christologie des N. v. K.*, Friburgo 1956.

[24] *Einführung und Erläuterungen* a *Vom Nichtanderen*, Leipzig 1952.

solutos y relativos y su aplicación a la Teología, Cosmología y Cristología lulianas. Nicolás de Cusa se familiarizó tanto con estas doctrinas, que no era posible que las olvidara. Y de hecho no las olvidó. Lentamente, por caminos ocultos o manifiestos, a lo largo de una serie de transformaciones y fusiones con elementos extraños, toda esta serie de doctrinas lulianas pasó a formar parte del *opus* cusano. Mi tarea va a consistir, pues, en rehacer este camino y a través de un análisis a fondo de los apuntes cusanos hacer aflorar ese núcleo doctrinal luliano y mostrar a la vez su repercusión en la formación del pensamiento filosófico-teológico de Nicolás de Cusa.

a) *Elementos metódicos.* El pensamiento de Ramón Llull y Nicolás de Cusa forma parte de la gran corriente del Platonismo cristiano que, partiendo de Platón y Plotino, a través de Agustín y el Pseudo-Dionisio Areopagita recorre toda la Edad Media. A partir de esta común actitud de espíritu se comprenden en su plena luz toda una serie de principios metodológicos que enlazan a ambos pensadores.

1. *Fe y Ciencia.* El Platonismo cristiano toma frente al problema de las relaciones entre la fe y la ciencia una actitud fundamental, cuya expresión exacta se encuentra en la fórmula agustiniana *credo ut intelligam.* Esto es también válido, tanto del pensamiento de Llull como del de Nicolás de Cusa. La fe no es sólo para ambos pensadores superior a la ciencia, sino también el comienzo de la ciencia. En este sentido utilizan ambos el texto de Isaías: "Si no creéis, no entenderéis" (*Is.* 7, 9). Ahora bien, que en la doctrina cusana de la fe se esconde un influjo luliano, nos lo testifica una cita del propio Nicolás en su *Sermo* 1, en el que alude a Maestro Ramón (C. 220, 18 v 20 ss.). La concepción de la fe que expone allí el Cusano está calcada de Llull y se refiere concretamente a un pasaje del *Ars magna predicationis,* obra que se conserva todavía hoy en la Biblioteca del Cusano (C. 118, 33 va-34 ra). Se encuentran también huellas de esta misma concepción en *Sermo* 32 y 186, e incluso en *De docta ignorancia* y en *De filiatione Dei.* Cuando Nicolás de Cusa escribe en el *De docta Ignorantia* que la fe es el comienzo del entendimiento: "Dirigitur igitur intellectus per fidem et fides per intellectus extenditur" [25] y en *De filiatione Dei* que la fe es la perfección de la inteligencia: "In tantum igitur nostra vis animae potest ad perfectionem intellectus ascendere, quantum ipsa credit" [26], está plenamente

[25] *De doct. Ign.,* III, 11 (H 1551, 26-152, 6).
[26] *Fil. Dei* (B 119).

dentro de la concepción luliana de la fe y de sus relaciones con la ciencia.

2. *Ascenso y descenso.* El pensamiento de Ramón Llull y Nicolás de Cusa constituye lo que puede llamarse una "Metafísica descendente". Es un pensamiento que no va de abajo a arriba, sino de arriba abajo. Lo ha expresado a maravilla el mismo Cusano en sus apuntes de la *Scientia inquisitiva veri et boni in omni materia*: "Sicut primum ens est mensura cuiuslibet entis, ita et prima veritas est mensura omnis veritatis" (C. 83, 100 r). En efecto, la primera posición de ambos pensadores es Dios. El es a la vez el supremo principio del ser y de la verdad, la piedra sillar de sistema, el principio, medio y fin de su filosofía. Es claro que un pensamiento así ha de tener su origen en la doctrina de la participación y el ejemplarismo, propia del Platonismo cristiano. Nicolás de Cusa ha visto con razón en esta doctrina el mismo fundamento del Arte luliano y así escribe al comienzo de su compendio: "Primum fundamentu martis est quod omnia, quae Deus creavit et facit, creavit et facit ad similitudinem suarum dignitatum" (C. 85, 55 v). Pero lo mismo podría decirse del propio sistema del Cusano.

En el marco de esta concepción ejemplarista Nicolás de Cusa encontró en Llull un método del ascenso intelectual, que no deja de tener su paralelo en el *De Docta Ignorantia*. En efecto, en sus notas marginales a la obra luliana *Arbor philosophiae* el Cusano subraya con esta frase: "De operationibus supra cursum naturae" un pasaje de suma trascendencia que recoge la doctrina de los llamados "puntos trascendentes" (C. 83, 157 r). Llull expone en el texto su clásica doctrina del doble trascenso del conocimiento por encima de lo sensible e imaginable e. incluso, de lo conceptualmente inteligible en orden a alcanzar sobre naturaleza la Verdad suprema [27].

Esta necesidad de trascender que tiene nuestro conocimiento superior, sobre todo en su primer estadio de la superación de los sentidos y la imaginación, es una idea central de Llull, que Nicolás de Cusa recoge también en otros pasajes de sus apuntes lulianos. Y así, si en sus extractos del libro *De ente quod simpliciter est per se existens et agens* anota el Cusano contra Averroes que solventa las cuestiones

[27] He aquí el texto de Llull:: "Punctus trascendens est instrumentum intellectus humani, per quod seu cum quo suum attingit obiectum supra naturam potentiarum, quae sunt subtus et per quod attingit supra naturam obiectum supernum" (C 83, 157r). Cf. *Arbre de filosofia*, ORL, XVIII, 415.

"secundum sensum et imaginationem" [28], en dos notas marginales el *De duodecim principia philosophiae* (C. 83, 32) y al *Liber de obiecto finito et infinito* (C. 83, 130 v) remite a dos textos lulianos, que insisten de nuevo en el trascenso "super sensum et imaginationem" como condición de la Filosofía y la contemplación [29].

¿Influyeron estas ideas lulianas en el proceso ascensional del Cusano? De hecho Nicolás de Cusa adopta en el *De docta Ignorantia* un método similar, cuyo núcleo radica precisamente en la necesidad de superar el nivel del *sensus* y la *imaginatio* junto con la misma *ratio* en orden a alcanzar la comprensión intelectual del Infinito [30]. El paralelismo es pues sorprendente. Es verdad que el Cusano, al distinguir entre *intellectus* y *ratio*, puede hablar con mayor precisión de trascender intelectualmente la *ratio*, donde Llull hablaba de trascender el *intellectus*. Pero en uno y otro caso encontramos la misma insistencia en una superación del conocimiento sensitivo e imaginativo e, incluso, meramente conceptual, para poder ascender en un vuelo supremo del espíritu a la comprensión intelectual del Ser infinito, y entonces comprende el espíritu que aquellos conceptos que al nivel del conocimiento meramente racional le parecían opuestos, en Dios se encuentran en perfecta identidad. En el pensamiento de Llull esta superación de las oposiciones conceptuales se hace a la luz de la fe y le lleva a la contemplación mística. El mallorquín no ha pensado jamás en una limitación del principio de contradicción. Cusano en cambio, entiende esta superación como una cesantía del principio de contradicción, que queda reservado así a la dimensión del conocimiento racional, y a la vez como

---

[28] El Cusano escribe por ejemplo: "Solum cum sensitiva et imaginativa hoc dicunt, non probando: sed cum intellectiva potentia concluditur contra eos, ut ex multis locis manifestum est"; y en otra parte: "Solutio: verum per imaginationem et sensationem secundum cursum naturae, secus vero per intellectionem secundum potentiam Dei" (C 83, 97r).

[29] Véanse los textos de Lull, a los que Cusano se refiere: "Ego sum dupliciter Philosophia, videlicet primo cum sensu et imagnatione meus intellectus causat scientiam, post autem cum duodecim imperatricibus...; cum istis autem sum superius et habeo coronam auream et cum sensu et imaginatione inferius habens argenteam" (C 83, 103r; cf. ed Argentor., 1651, Prólogo); "Qui vult contemplare Dominum oportet quod sit habituatus virtutibus..., credendo sine intelligendo, amando et memorando super sensum et imaginationem" (C 83, 136 v).

[30] Cf. *De doct. Ign.*, I, 10 (H 20, 4 ss.): "Sed ipsum (maximum) super omnia illa est, ita quod illa, quae aut per sensum aut imaginationem aut rationem cum materialibus apendiciis attinguntur, necessario evomere oporteat, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus ubi omnia sunt unum"; *ibid.* I, EG (H 27, 23 ss.): "Imaginativa, quae genus sensibilium non trascendit, non capit lineam posse triangulum esse... Erit tamen apud intellectum hoc facile". Véase K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt 1956, 31 ss.

el comienzo de su nuevo principio, a saber, que Dios debe ser pensado como *coincidentia oppositorum*. Pero, dado que en este nuevo nivel de conocimiento los conceptos racionales ceden su sitio a la visión suprarracional, la coincidencia de los contrarios significa también, según declaración del mismo Cusano, "el comienzo del ascenso a la mística Teología" [31]. De este modo, el paralelismo entre Llull y Nicolás de Cusa es perfecto: cada uno a su manera, juntan ambos los dos aspectos esenciales del pensamiento medieval, Escolástica y Mística.

3. *El Arte general.* Si la doctrina de los puntos trascendentes se relaciona con el método ascensional de la *Docta ignorantia*, el ideal luliano de una *Ars generalis sciendi* y sus principios de concordancia y diferencia ha influido en la segunda gran obra del Cusano: *De coniecturis*. Que Nicolás de Cusa conocía bien el mecanismo del Arte luliano, lo muestran abundantemente sus tres compendios y muchos pasajes de sus apuntes. ¿Qué de extraño tiene, pues, que en un modo semejante a Llull denomine su propia teoría con la expresión "ars generalis coniecturandi" y que vea en ella un método eficaz del pensamiento que, dentro de los límites críticos estipulados por la *Docta ignorantia*, nos permite alcanzar con facilidad el conocimiento de la verdad? [32]. Mas, no es sólo por la idea del Arte por lo que el *De coniecturis* se relaciona con Llull, sino sobre todo por el núcleo mismo de su método. Este reside en el principio "concordancia-diferentia" que Nicolás de Cusa encontró en Ramón Llull. En efecto, en sus apuntes de las obras lulianas *De concordantia et contrarietate* (C. 83, 9 r). *De forma Dei* (C. 83, 96 v) y *De scientia inquisitiva veri et boni in omni materia* (C. 83, 100 r) el Cusano se apropia los siguientes puntos de vista: 1) Los dos principios *concordantia* y *differentia* se pertenecen mutuamente; 2) son a la vez principios del ser y del conocer, cuya vigencia se extiende del Ser increado al ser creado; 3) la concordancia más perfecta dentro de la diferencia—los apuntes la llaman "concordantia concordalissima"—se encuentra en el Dios uno y trino. Nicolás de Cusa ha ahondado, pues, en el núcleo mismo del Arte luliano, al que el padre Patzeck ha

---

[31] Cf. *Apol. doct. Ign.* (H 6, 7-9).

[32] Cf. *De coniecturis*, I, 13 (B 89): "Magna vis coniecturalis artis tibi haec via panditur. Ars enim brevissima est, qua veritas ipsa indagatur"; ibid, II, 1 (B 92): "... facile coniecturali arte ad cuncta deduceris". El término "ars" como expresión de la propia teoría del Cusano es utilizado en *De coniecturis* unas veinte veces (cf. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal N. d. C.*, 147). Ya es sabido que "coniectura" en la terminología cusana no significa lo mismo que nuestra "conjetura", sino sólo el modo humano de conocer la verdad en alteridad. Véase *De conienturis*, I, 13 (B 88): "Coniectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans".

denominado acertadamente una "Lógica de la comparación" (*Vergleichslogik*) y cuyo principio fundamental ha expresado así: ningún ser es tan diferente de los demás, que en el seno de esta diferencia no concuerde con ellos [33]. Ahora bien, este mismo principio se ha convertido en *De coniecturis* en el elemento central de un nuevo método de investigación comparativa de lo finito [34]. Cuando Nicolás de Cusa escribe en esta obra: "Quodlibet, igitur, cum quolibet concordat atque differt, sed aequaliter praecise hoc est impossibile, absoluta est enim praecisio ab universo... Quanto igitur maior concordantia, tanto minor differentia et e converso" [35], no hace sino expresar, dentro del cambio de actitud intelectual que distingue al optimismo demostrativo del mallorquín de la sobriedad crítica del pensador germano, el mismo principio fundamental que Ramón Llull había colocado en la base de su Arte [36].

b) *Contactos doctrinales.* Además de las coincidencias de método ya reseñadas, encontramos en Nicolás de Cusa una serie de doctrinas lulianas, que el pensador germano anota o comenta ya en sus apuntes y que luego, más o menos modificadas y asimiladas, entran a formar parte de su sistema original. Para mayor claridad seguiré en la exposición de estas doctrinas el conocido esquema del *De docta ignorantia:* Dios, el mundo y Cristo, el Dios hombre, lazo de unión entre el mundo y Dios.

1. *Dios uno y trino.* Entre las doctrinas lulianas que se repiten con mayor frecuencia en los apuntes del Cusano ocupa un lugar preferente la de las dignidades y correlativos divinos. No es maravilla, pues, que esta doctrina haya impreso honda huella en el pensamiento cusano y haya entrado a formar parte de su concepción teológica.

Si nos fijamos ante todo en la doctrina de las dignidades divinas, constataremos que nos sale al encuentro en múltiples formulaciones casi en todas las páginas de los apuntes cusanos. He aquí, en síntesis, los principales aspectos de esta doctrina que el Cusano se apropia: 1) En conformidad con sus fuentes lulianas Nicolás de Cusa aplica a Dios

---

[33] *Die lullsche Kombinatorik*, Fr. Stud., 34 (19552), 377; *La figura T del Arte luliano*, Stud. monogr., IX-X (1953-54), 43 ss.

[34] Cf. J. KOCH: *Die Ars coniecturalis des N. v. K.*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, VI, 24 ss.

[35] *De coniecturis*, II, 3 (B 96); cf. ibid. 10 (B 104). La misma doctrina se encuentra en *De doct. ign.*, III, 1 (H 119 ss.) y en *De ven.* cap., cap. 13 (B 307).

[36] La coincidencia y diferencia de ambos puntos de vista ha sido subrayada por VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal* N. d. C., 419. Cf. también KOCH, *Die Ars coniecturalis des N. v. K.*, 14: "für Nikolaus handelt es sich um eine ars generalis coniecturandi, während es Lull gerade auf strengste rationale Beweise ankommt".

una serie de atributos o dignidades—el número es variable, como en el mismo Llull—, que, idénticas con la esencia divina, se identifican también entre sí [37]; 2) consecuencia y expresión de esta identidad es la conversión circular de las dignidades entre sí y con Dios [38]; 3) esta conversión se le ofrece al Cusano, en frase de Haubst, como "el sello de lo Divino" [39]. En ella se funda esta definición de Dios que Nicolás de Cusa recoge en sus extractos de la *Metaphysica nova et compendiosa:* "Quid est primum Ens? Dicendum quod est ens, in quo suae rationes de se ipsis et de ipso convertibiliter praedicantur" (C. 83, 95 r).

Estas doctrinas tienen una importancia extraordinaria en la evolucinó intelectual de Nicolás de Cusa. De hecho, aparecen más tarde en sus obras, eso sí, profundamente asimiladas y, a veces, hasta transformadas con aquella libertad creadora que es propia del genio. En efecto, aquellas diez "laudabilia" del *De venatione sapientiae,* que constituyen un "psalterio de diez cuerdas", con que el Cusano canta las alabanzas de Dios, ¿qué otra cosa son sino una variante de las dignidades lulianas? [40]. Su sentido—conceptos relativos que miran a Dios en relación con el mundo—y sus mismos nombres: *bonitas, magnitudo, veritas, sapientia, perfectio,* recuerdan claramente a Llull [41]. Y la idea cusana de la "theologia circularis" que encontramos en varias de sus obras, desde la *Docta ignorantia* hasta el *Complementum theologicum,* ¿qué otra cosa es, sino una nueva formulación de la doctrina de la mutua conversión

---

[37] Cf., entre otros, los apuntes del *Ars mixtiva theol. et phil.* (C 83, 94v); *Liber de causa causalissima* (C 83, 95v); *Liber de Deo ignoto et mundo ignoto* (C 83, 96r) y los resúmenes del Arte (C 83, 30r y C 85, 55v). En particular: los apuntes del *Liber de ente quod simpliciter per se est existens et agens:* "Quia Deus est infinitus, in eo non est magis et minus, ergo prima aequalitas, ergo omnia attributa sunt aequalia in Deo" (C 83, 97r); *Scientia inquistiva veri et boni in omni materia:* "Substantialis aequalitas est in Deo secundum omnia attributa eius" (C 83, 100r); *Quaestiones attrebatenses:* "In Deo attributa sicut bonitas, magnitudo ect., idem numero..." (C 83, 100v).

[38] Cf., entre otros textos, los apuntes del *Liber contemplationis:* "Omnia attributa cum Deo uno convertuntur et omnia sunt infinita. Et per combinationes attributorum ascendit contemplator dulciter et alte" (C 83, 53r); *Liber de forma Dei:* "Conversio Dei et suarum dignitatum de nullo nisi de Deo dici potest" (C 83, 96r); *Liber mixtionis gener. princ.:* "Mixtio attributorum Dei metaphorice sive similitudinarie secundum modum intelligendi debet fieri, quod unum ipsorum ponatur in aliud, sive omnia in unum et e converso, et hoc circulariter..." (C 83, 98r). Cf. también los resúmenes del Arte, en particular en C 83: "Item illa conveniunt in ente increato, sc. Deo numeraliter identice; ergo ut attribuuntur Deo, sic convertuntur ad se invicem reciproce. Ad quam indentitatem reciprocae conversionis seu circulationis annotandum, haec novem principia congrue describuntur in figura circulari" (C 83, 303r; cf. HAUBST, *Des Bild,* Anhang B, 334, 3-9).

[39] *Das Bild,* etc., 68.

[40] Cf. *De ven. sap.,* cap. 15 ss. (B 309 ss).

[41] Cf. PLATZECK: *El Lulismo en las obras de N. K. de C.,* II, 283 ss.

de las dignidades divinas, cuya expresión gráfica se encuentra en la misma figura A del Arte luliano? [42]

Idéntica atención que a la doctrina de las dignidades dirige Nicolás de Cusa a la doctrina hermana de los correlativos. Si la primera constituye el núcleo de la especulación luliana acerca de Dios uno, la segunda resume su concepción peculiar del Dios trino. Son interesantes a este respecto, además de los resúmenes del Arte [43], una serie de apuntes del Cusano sobre el *Ars mixtiva theologiae et philosophiae* (C 83, 94v), *De divinis dignitatibus infinitis et benedictis* (C 83, 95r) y *De concordantia et contrarietate* (C 83, 95r). Estos y otros pasajes, que se podrían todavía aducir, han dejado en la obra del Cusano una huella nada despreciable. La dependencia llega en algún caso hasta la plena coincidencia verbal. Tal sucede con el ternario de los correlativos en la unidad, que Nicolás de Cusa recoge en sus apuntes del *De divinis dignitatibus infinitis et benedictis:* "Probat Trinitatem, quia bonum est dicere divinam unitatem esse infinitam de uniente, unito et unire" (C 83, 95r), y que luego reaparece en el *De visione Dei,* unido a su usual ternario en el amor. "Et ex eo, quia video in te amorem amantem et amorem amabilem, video utriusque amoris nexum, et hoc non aliud quam illud, quod video in absoluta unitate tua, in qua video unitatem unientem, unitatem unibilem et utriusque unionem. Quidquid autem in te video, hoc es tu, Deus meus" [44]. Pero, sin llegar a este paralelismo verbal, el influjo de los correlativos lulianos es perceptible a lo largo de todo el *opus* cusano, desde los primeros sermones, pasando por las obras de la madurez, como el *De docta Ignorantia* y el *De visione Dei,* hasta una preciosa carta, escrita un año antes de la muerte, en la que Nicolás de Cusa se refiere por última vez a la Trinidad con su fórmula preferida de los tres correlativos en el amor: "Sic si respicio in amorem, in ipso reperio amorem amantem, amorem amabilem et amorem, qui est amare utriusque. Si ad essentiam amoris Dei unitrini respicio..., quid me impedit fateri amorem amantem Patrem, amorem amabilem Filium et utrisque amare Spiritum Sanctum?" [45]. Creo, pues, que no es exagerado afirmar que la

---

[42] Cf. *De doct. Ign.*, I, 11 (H 44, 1 ss.); ibid, II, 3 (H 72, 9 s.) *Apol. doct. Ign.* (H 23, 9-14); *Idiota de sap.,* II (H 31, 2-8); *De vis. Dei,* cap. 3 (B 183); *Coimpl. theol.,* cap. 14 (B 1119).

[43] Cf. C 83,, 303r, y, sobre todo, C 85, 55v (Haubst, *Das Bild,* 341).

[44] *De vis. Dei,* cap. 17 (B 197).

[45] Cf. G. von Bredow: *Das Vermächtnis des N. v. K. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto,* HSB (1955), 46. Cf. otros textos en: *Serm.* 1 (C 220 18v); *Serm.* 3 C 220, 45r); *Serm.* 8 (C 220, 29r); *Serm.* 19 (C 220, 56v); *De doct. Ign.,* I, 10 (H 20, 17-25); *De vis. Dei,* cap. 12 (B 192); ibid., cap. 17 (B 197 y siguientes); ibid., cap. 18 (B 199); ibid., cap. 19 (B 200).

fuente de aquella concepción dinámica y trinitaria de Dios, que con razón ha sido considerada como una de las características del pensamiento de Nicolás de Cusa [46], no es otra que la doctrina de los correlativos de nuestro Ramón Llull.

Pero el influjo de Llull en la Teología del Cusano va todavía más allá y alcanza hasta una cierta preparación del famoso principio de la "coincidentia oppositorum". En efecto, en la doctrina luliana de las dignidades se encierra ya la afirmación de la plena igualdad lógica y ontológica de una serie de principios que, según nuestro modo de conocer, son entre sí distintos. Y así, en sus extractos de *De ente quod est simpliciter per se existens et agens* escribirá el Cusano: "Quia Deus est infinitus, in eo non est maius et minus, ergo prima aequalitas, ergo omnia attributa sunt aequelia in Deo" (C 83, 97r). Consecuencia de esta plena igualdad o identidad es la conversión mutua de las dignidades entre sí y con la esencia divina, cuya expresión gráfica se encuentra en el círculo de la figura A del Arte luliano. La doctrina de los correlativos añade una nueva y peculiar identidad en el seno de la diferencia, pues también los correlativos, aunque distintos entre sí, se identifican con la esencia divina [47]. Es verdad que en Llull, en vez del término cusano "coincidentia", se tncuentra sólo la expresión "convertuntur". Mas he aquí que el maestro del Cusano y su probable iniciador en las doctrinas lulianas, el flamenco Emmerich van den Valde, refiriéndose en su exposición del Arte a la mutua conversión de las dignidades y correlativos, utiliza, en vez del término usual "convertuntur", este nuevo "coincidunt", que es el que luego Nicolás de Cusa hará suyo [48]. Con ello, el Cusano tenía en sus manos una buena parte de los elementos que cristalizarán luego en su principio de la "coincidentia oppositorum". Sin querer reducir a la sola influencia luliana la preparación de este principio, cuyos puntos de contacto con ciertos aspectos de la especulación

---

[46] Cf. E. HOFFMANN: *Nikolaus von Kues als Philosoph*, en *Der Laie über die Weisheit*, Leipzig 1936, 8.

[47] Cf., por ejemplo, este extracto del *De concordantia et contrarietate*: "... concordantia non potest esse sine pluribis invicem distinctis et in superlativo gradu permanentibus, quas sunt haec correlativa: unissimans, unissimatum, unissimare, quae sunt distincte personaliter et uniformiter sunt una concordantia concordalissima, quae est divina essentia, substantia et natura, unus Deus" (C 83, 95r).

[48] Cf. *Disputatio de potestate ecclesiastica*: "unde fit quod qualibet (dignitas) per sua correlativa essentialia transformatur in correlativa alterius. Verbi gratia, sicut bonitas in magnitudine est ipsament magnitudo, ita bonificativum, bonificabile et bonificare coincidunt cum magnificativo, magnificabili et magnificare et ceteris" (C 106, 108v). Sobre la aportación de Hemerico al principio cusano de coincidencia, confróntese HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues*, BGPhThM, Suppl.-Bd. IV (1952), 432 ss.

neoplatónica y areopagítica han sido acertadamente puestos de relieve [49], creo que las razones aducidas son más que suficientes para afirmar que en la prehistoria de la idea cusana corresponde a Ramón Llull un lugar importante.

2. *El universo.* En un pasaje de su resumen del Arte ha expresado Nicolás de Cusa con su habitual penetración la relación que media entre la especulación luliana sobre Dios uno y trino y su doctrina del universo: "A Deo uno mundus unus. Deus per suam unitatem, quae est dignitas sive perfectio, creavit unitatem mundi; et per suam Trinitatem relativa tria sive correlativa tria sive correlativa tria omnium, quae sunt etc." (C 85, 55v). Esta fórmula encierra una visión ejemplarista y trinitaria del universo, que es tan propia de Llull como de Nicolás de Cusa. A este respecto, la actitud de ambos pensadores es idéntica: Dios creó el mundo como uno y como trino. En consecuencia, su pensamiento establece primero la unidad y trinidad de Dios; luego busca en el mundo creado la huella de Dios uno y trino [50].

Expresión de esta huella es el ternario luliano: *Materia, forma et actus,* que el Cusano se anota en varios pasajes de sus apuntes [51] y que más tarde aparece con idéntica formulación o con ligeras variantes en muchas de sus obras [52]. De este modo, en Cusano como en Llull, a la Trinidad increada corresponde la trinidad creada, y mediante la acción de la forma, la pasión de la materia y la unión de ambas repercuten en el mundo el dinamismo creador del Dios uno y trino.

Mayor importancia que al citado ternario corresponde tal vez a un pasaje de los apuntes de la *Scientia inquisitiva veri et boni in omni ma-*

---

[49] Cf. E. HOFFMANN, *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum,* en: *Einführung* al *Uber den Beryll,* Leipzig 1938. El primer lulista que buscó en R. Llull la fuente del principio de coincidencia fue el padre M. Florí, S. I., en el artículo citado más arriba. Cf. también PLATZECK, *Lullsche Gedanken bei N. v. K.,* 363 ss., y R. HAUBST, *Das Bild,* etc., 68.

[50] Cf. PLATZECK: *El Lulismo en las obras del Cardenal N. K. d. C.,* II, 295.

[51] Cf. los extractos de las *Quaestiones attrebatenses:* "Quia mundus est unus per unitatem Dei creatus habet unam formam constitutam ex primis principiis (sc), ex tivis eorum, et materiam ex bilibus et per agere generale sunt coniuncta" (C 83, 98v). Véase también *Liber de mixtionibus princ.* (C 83, 98r). En su compendio del Arte el Cusano recoge la misma doctrina y explicita su relación con los correlativos: "Sicut Pater in divinis est ipsamet essentia ut activa sive paternalis et Filius eadem est essentia ut passiva et Spiritus Sanctus eadem essentia ut actualis, sic bonitas creata est una essentia, in qua bonificativum est bonitas ut activa, bonificabile ut passiva, bonificare ut actualis. Ita forma sustentatur in materia sicut forma sigilli in argento in quo est vel in alia materia sustentatur; et actus intrinsecus est proprietas formam et materiam coniungens in tali esse. sine qua coniunctione forma non informaret nec materia informaretur" (C 85, 55v; HAUBST, *Das Bild.,* 339).

[52] Cf. *De doct. Ign.,* II, 7 (H 81, 19 ss.); *De Beryllo,* cap. 25 (H 32. 13-26); *De Possest* (B 250); *Idiota de mente,* cap. .11 (H 95, 24-96); *Ap. theor.* (B 337).

teria, cuyo paralelismo con la visión de Dios y el universo en el *De docta ignorantia* es verdaderamente sorprendente. He aquí el texto del Cusano: "Principia secundae figurae in Deo principaliter et perfectissime in superlativo gradu sunt et cum Deo convertuntur; in creaturis autem per viam similitudinis vel imaginis in ordine ad ipsum Deum sunt in positivo et comparativo cum principiis maioritatis et minoritatis secundum graduationem a nobilissima creatura usque (ad) vilissimanm; et de quanto similior est Deo creatura, de tanta cum maioritate in ea principia resplendent ect. Sic etiam est una magnitudo maior alia ascendens ab infimo rerum usque ad infinitam magnitudinem" (C 83, 100r). A mi juicio, este denso párrafo recoge ya los principales elementos de la futura antítesis cusana entre Dios y el mundo. ¿Quién no pensará, al leerlo, en aquella oposición, tan típica del pensamiento de Nicolás de Cusa, entre la "comparatio" y la "superlatio", entre nuestro mundo del más y del menos y Dios, como máximo absoluto? [53]

Todavía podrían aducirse otros motivos lulianos, que parecen en los apuntes del Cusano y han influído en su Cosmología. Tal sucede con la expresión "mixta natura", aplicada al hombre [54]; con la teoría del hilemorfismo universal [55]; con la doctrina del "caos" y la mezcla de los principios, que el Cusano anota minuciosamente en sus apuntes y ha dejado su huella en ciertos aspectos de su Cosmología, en particular en la adopción del principio "quodlibet in quolibet" [56]. Pero todos estos motivos parciales, comunes, por otra parte, a la gran corriente platónica medieval, casi desaparecen frente a aquella visión ejemplarista y trinitaria del universo, que el Cusano encontró en Llull y pasó luego a convertirse en elemento fundamental de su pensamiento. Es la idea que el propio Nicolás de Cusa ha formulado en un bello pasaje de su Sermo 19, rebosante de espíritu luliano: "Porque la Trinidad se da en el seno de la unidad, toda criatura lleva impreso en su ser la imagen de

---

[53] Cf. *De doct. Ign.,* II, 1 (H 64, 23). Véase E. HOFFMANN, *Nikolaus von Kues, Zwei Vorträge,* Heidelberg 1947, 25 y 49; *Das Universum des N. v. K.,* HSB (1930), 8.

[54] Cf. los apuntes del *Liber de mixtionibus princ.* (C 83, 98r). Véase del Cusano: *Serm.* 3 (C 220, 45r); *Serm.* 19 (C 220, 57 v); *Conc.. cath.,* I, 2 (H 37).

[55] Cf. los extractos de la *Disputatio clerici et Raimundi* (C 83, 95v); *Liber correlativorum innatorum* (C 83, 97v); *Liber de mixtionibus princ.* (C 83, 98r); *Quaestiones attrebatenses* (C 83, 100v). Compárese *De doct. Ign.,* II, caps. 7-10 (H 81 ss.).

[56] Cf. los apuntes del *Liber de mixtionibus princ.:* "Et quodliter principium est totum in alio ratione continuationis et coniunctionis partium mundi, ut ipse sit ex intimis et continuis partibus suis; et tanta est mixtio generalis, quantus est mundus et eius partes" (C 83, 98r); *Quaestiones attrebatenses:* "Totum chaos est de partibus mixtis et una in alia, sicut in denario aurum in argento et e converso" (C 83, 100v). Compárese *De doct. Ign.,* II, 6 (H 80, 1 ss.); ibid, II, 8 (H86). Véase sobre ello P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci,* II, Paris 1909, 148.

la Trinidad. Pues así como la bondad divina consta del Padre bonificante, del Hijo bonificable y del bonificar del Espíritu Santo, así también la bondad originada lleva en su interior esta huella de la Trinidad, de suerte que ninguna bondad creada puede darse sin bonificante, bonificable y bonificar. Y lo mismo vale del amor, de la verdad y las demás participaciones de Dios. ¡Oh! Si el alma contemplativa ascendiese hasta aquí, ¡qué dulces consideraciones hallaría!" (C220, 57v). Es verdad que esta visión ejemplarista y trinitaria del mundo no es exclusiva de Llull, sino propia de la escuela agustiniana y franciscana; pero también es verdad que ningún otro pensador medieval la ha llevado como el Maestro mallorquín a su último complemento en la doctrina de las dignidades y correlativos y que a través de esta formulación luliana ha pasado a Nicolás de Cusa, para convertirse en el núcleo mismo su Cosmología [57].

3. *El Dios-hombre, Jesucristo.*—Junto a Dios y al mundo el tercer gran tema de los apuntes de Nicolás de Cusa cristaliza en torno a la doctrina luliana del Dios-hombre. Dos aspectos de la Cristología de Llull reclaman en particular la atención del Cusano. El primero se refiere a los esfuerzos del mallorquín por explicar racionalmente la Encarnación a partir de la perfección infinita de la causalidad divina. Es curioso observar el interés extraordinario con que el Cusano va anotado a lo largo de diversas obras lulianas las distintas formulaciones de este clásico argumento [58]. Idéntico interés muestra esta nota marginal a un pasaje similar del *Liber de obiecto finito et infinito:* "Nota hic! Quia Deus est causa infinita, ergo habebit effectum infinitum, sicilicet Christum" (C 83, 136r). ¿Qué de extraño, pues, que en las obras posteriores de Nicolás de Cusa, sobre todo en sus sermones, encontremos abundantes huellas de este motivo luliano? [59]. El segundo aspecto de la Cristolo-

---

[57] Cf. HAUBST: *Das Bild*, 83.

[58] Cf. Los apuntes del *Ars mixtiva theol. et phil.:* "Deus operalissimus causat effectum operalissimum, ut per suum effectum cognoscatur ipsum esse operalissimum. Sed hoc sine Incarnatione esse non potest. Ergo, etc. Ita consequenter auguitur de omnibus principiis. Entymematice: si Creator creatissimus est, est creatura creatissima, etc.; si Creator unissimus creatura unissima et. Syllogistice:: omnis Creator creans operalissime et unissime habet craturam sive signum creatum unissimatum et operalissimatum" (C 83, 94v); *De infinita et ordinata potestate:* "Per concordantiam dignitatum probat creaturam unam perfectissimam a Creatore uno perfectissimo posse creari, quae non potest esse nisi Deus et homo" (C 83, 95r); *De concordantia et contrarietate* (C 83, 95r), etc.

[59] Cf. *Serm.* 36: "Dico Incarnationem Verbi esse complementum et quietem creationis; nam in illo opere quiescit potentia (Dei) in seipsa, ut alibi habes. Creata enim quacumque creatura cuiuscumque perfectionis, perfectior potuit creari, quantum erat ex parte potentiae Dei; sed quando creatura in ea est perfectione, quod in Deo sup-

gía de Llull, que atrajo manifiestamente al Cusano, reside en su doctrina sobre la finalidad de la Encarnación. Ya es conocida a este respecto la evolución del pensamiento de Llull, desde su posición primitiva que explicaba la Encarnación por la Redención hasta su posición definitiva que explica más bien la Creación por la Encarnación [60]. Es precisamente esta última idea la que está en el centro de la atención del Cusano, como lo muestra esta nota al *Liber de centum signis Dei:* "Nota hic, mundum creatum propter Christum" (C 83, 223v).

Ambos aspectos de la Cristología luliana definen a maravilla el influjo del Maestro mallorquín en la formación del pensamiento del Cusano. Ellos introdujeron a Nicolás de Cusa en aquella grandiosa concepción cristocéntrica de la *Docta Ignorantia,* en la que el Dios-hombre Jesucristo aparece como fin y coronamiento de la creación y, por ello, como lazo de unión entre el universo creado y el Dios creador [61].

Conclusión. Hemos llegado al final del camino que Nicolás de Cusa anduvo en otro tiempo en compañía de Ramón Llull. Creo que tenemos ahora motivos sobrados para afirmar que este encuentro entre nuestros dos pensadores no fue infructuoso. El intenso estudio de las principales doctrinas lulianas, que Nicolás de Cusa realizó en sus años de aprendizaje filosófico, se nos ha manifestado decisivo para la formación de su pensamiento. Ningún otro autor medieval orientó tan pronto ni tan profundamente el pensamiento del Cusano hacia una determinada dirección intelectual, *agustiniano-franciscana* en su origen histórico y *trinitario-cristológica* en su contenido como nuestro Maestro Ramón.

En particular, el influjo de Llull llevó a Nicolás de Cusa al método de ascenso intelectual de la *Docta Ignorantia* y a la lógica comparativa de su *Ars conienturalis.* La Teología cusana debe al mallorquín su concepción dinámica del Ser divino expresada en la doctrina de las digni-

---

positatur, completa est potentia creandi, quae est Deus, quoniam tunc non est medium inter creaturam et Creatorem et est unio, qua nulla strictior esse potest; et hinc est quies potentias in seipsa" (C 220, 33v). El Cusano utiliza aquí los dos motivos del argumento luliano: la causalidad perfecta de Dios en la perfecta unión entre causa y efecto. Véase además: *Serm.* 18 (KOCH, *Vaterunserpredigten,* HSB (1940), 60); *Serm.* 24 (Cod. lat. Vat. 1244, 86rb); *Serm.* 69 (Cod. lat. Vat 1245, 30rz); *Serm.* 71 (KOCH, *Vaterunserpredigten,* HSB (1940), 110); *De doct. Ign.,* III, 3 (H 128, 20 ss.).

[60] Cf. L. EIJO GARAY: *La finalidad de la Encarnación,* RET, 2 (1942), 202 ss.

[61] Cf. *De doct. Ign.,* III, 3 (H 24 ss.); *Apolog. doct. Ign.* (H 35, 14); *De vis. Dei,* cap. 21 (B 202); *Serm.* 16 (HSB, 32, 1). La doctrina de la preeminencia de Cristo es un tema habitual de los sermones del Cusano. Véase, por ejemplo, *Serm.* 18 (HSB 60, 10-13); ibid. (11-14); *Serm.* 36 (C 220, 133v); *Serm.* 67 (E 452); *Serm.* 67 (E 452); *Serm.* 147 (490); *Serm.* 16 4 (B 598); *Serm.* 164 (B 502). Cf. HAUBST, *Christologie des N. v. K.,* 166 s.; E. HOFFMANN, *Das Universum des N. v. K.,* 24 ss.; P. ROTTA, *Nic. Cusano,* 246 ss.

dades y correlativos y en la idea de la identidad y conversión mutua de las propiedades divinas, que conducen a Nicolás a su teoría de la "theologia circularis" y preparan, junto con otros influjos, su famoso principio de la coincidencia de los contrarios. Su Cosmología heredó de Llull aquel sello ejemplarístico y trinitario, cuya formulación más típica se encuentra en la aplicación de los correlativos al ternario: materia, forma y nexo y en la antítesis entre nuestro mundo del más y del menos y Dios, el máximo absoluto. Finalmente, su Cristología recibe de Llull aquella grandiosa concepción metafísico-cósmica del Dios encarnado, Jesucristo, que constituye su mayor belleza.

La investigación moderna ha puesto cada vez más de relieve los puntos de contacto entre el Cardenal de Cusa y el pensamiento cristiano de la Edad Media. El Cusano significa en la Historia de la Filosofía algo así como la línea divisoria que separa dos grandes etapas del pensar occidental. Sólo podrá conocer lo que hay en él de comienzo de una edad nueva, el que se haya dado plena cuenta de que con él toda una edad pasada alcanza gloriosamente su fin. En la larga procesión de los precursores medievales del gran Cardenal renacentista no podrá faltar en adelante la figura venerable de nuestro Ramón Llull.

E. Colomer, S. J.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

TEORIA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

En torno a la Historia de la Filosofía, como asignatura o programa de estudios superiores y como serie infinita de publicaciones: tratados, monografías, libros, revistas y colecciones—la totalidad de lo que llamaríamos investigación histórico-filosófica y que en el Repertorio Bibliográfico de la Lovaniense puede bien apreciarse—, cabe decir acaso cosas nuevas, porque su ser y constitución están menos analizados, dándose por supuesto que la asignatura importa poco y ha añadido no mucho a la cultura y al saber humano. La historia del pensar filosófico, para muchos, supondría algún complemento de la Sistemática, mas sin valor mayor para su inteligencia ni acarrearle provechos sustanciales. Ni son pocos los que se creen en el deber de manifestarlo así, estimando de buen tono y afirmación de su prestigio el presentarse como robustos ontólogos, cultivadores de finos análisis y trabajos de honda percepción entitativa, que consideren a la Historia de la Filosofía labor endeble y secundaria; desde luego, no filosófica. Con todo, la presencia de ésta en el campo de nuestros conocimientos ha sido destacada para tenerla en poco. Y si no tan ruidosa e invasora como la de la Historia de las Religiones—un siglo más joven que ella—, ha sido de indudable interés cultural.

Que ¿para qué sirve la Historia de la Filosofía? Si importa tanto saber cuál fue la visión del universo en hombres tan insignes como Descartes, Newton, Einstein, importa más la de los pueblos históricos o superiores, ya que las reacciones de éstos ante la vida, su conducta más o menos elevada, se condicionaba a la imagen del mundo que se hubieran forjado o estuvieran forjándose en el momento estudiado. Todavía interesará más conocer el puesto que ocupa el filosofar en las actividades generales de la humanidad, en el progreso de la historia universal, siendo acaso él la nota más alta que da el hombre de su

talento y de su comprensión natural de las cosas. Vale, pues, la Historia de la Filosofía en el conjunto cultural humano.

Mas la Historia de la Filosofía interesa por sí misma, por valores que le son intrínsecos y privativos. O sea, no sólo es archivo de los pensares que han prevalecido, ni sólo un guía para seguir la marcha de los mismos, sino que observa y mide el fenómeno-filosofía desde ideas suyas, lo acompaña en su peripecia y lo sitúa, lo sintetiza y compara, lo elabora con modos diversos de los de la Sistemática, y dictamina sobre su valor relativo y absoluto. Es, pues, altamente valorativa. Historia de la Filosofía es un saber aparte, autónomo, con elementos propios de construcción; acaba de quedar insinuado. Por ellos se apodera de las construcciones sistemáticas y las hace propiedad suya, crítica y dictamen suyos. Ve el filosofar de los pueblos y no lo reproduce simplemente, sino imprimiéndole algo específico suyo, deduciendo verdades sobre la realidad cognoscitiva, su génesis, sus varios tipos y su clasificación, su vuelo universal, pasado y presente, occidente y oriente. Hace, pues, filosofía de la filosofía, ultimidad de la que a sí misma está llamándose ultimidad de las cosas y razones.

En otro lugar he hablado de los orígenes temporales de la Historia de la Filosofía como tratado aparte, allá por la primera mitad del siglo XVIII. Pero desde Brucker y el gran empujón que le diera Hegel († 1831), dicha Historia, ya mayorenne, sigue vigorosa su camino, y gusta hacernos sentir lo que ella es y cómo se constituye, cómo prepara sus resultados, surgiendo incluso a juzgar el esfuerzo filosófico en sus partes y en su totalidad histórica, dentro de la ultimidad que creía poseer la Sistemática. Sobre la ultimidad de ésta se halla la de aquélla en varios aspectos.

COMPONENTES

Creen algunos que la tarea de la Historia de la Filosofía se reduzca a la colección de los fragmentos de esas vidas de filósofos que aquí y allí, entre anécdotas y cuentos, incisos y digresiones, fueron publicando Diógenes Laercio, Apolodoro, Plutarco, Stobeo y varios más. Algunos sistemáticos se entretuvieron también dándonos antecedentes históricos de la cuestión que se plantean, de los problemas que van a discutir. Hacen así una pequeña historia de su tratado; por ejemplo, Aristóteles al escribir su metafísica. Otros la hacen en lo que llaman enumeración de los adversarios de la tesis que tratan de sustentar o ex-

poner antes de establecer propios puntos de vista. Por diversos tratados y disciplinas, en forma varia y dispersa, andan por ahí entre los autores cristianos de los primeros siglos, Justino vgr., multitud de alusiones a las genialidades de la casta filosofal, a su modo de vivir comunitario. La historia de Grecia y Roma está sembrada de alusiones a las rarezas de algunos filósofos. a su dietética, vestimenta, ascética, fuerza de ensimismamiento; sobre todo, porque, en ocasiones, los filósofos se fueron atravesando en la política nacional. Entre los atenienses, con los sofistas y Sócrates, la doctrina y conducta de los filósofos tienen repercusiones de monta. En el gobierno de Dionys de Siracusa, las tienen con Platón; en la educación de Alejandro Magno, con Aristóteles; en la de Nerón, con Séneca; y en la marcha del Imperio Romano, con Marco Aurelio y Plotino. Ultra de que las grandes escuelas como las de Atenas, Alejandría, Pérgamo, Roma, Bagdad, Damasco, Córdoba, París, tenían relieve histórico y hubieron de ser registradas por la política, la ciencia, la teología y la religión. Puntos todos ellos, que en la Sistemática solían andar antes recogidos y comentados a modo de modesta introducción histórica o de notas ilustrativas.

Pues bien, para muchos, la Historia de la Filosofía se reduciría a recoger y ordenar los relatos dichos, uniéndolos en narración más o menos elaborada y orgánica, vgr. como lo hizo Brucker (1742-44), que los agrupó con ciertos criterios de doctrinas y escuelas, habida cuenta por otra parte de la cronología y la geografía. Tal sería para muchos la génesis y suma de la disciplina que se cursa hoy en la universidad y va ganándose el favor de los alumnos y la reputación de los profesores y las Facultades. Con la particularidad única de llamarla gravemente historia y concederla cierta categoría académica. ¿Bastaría tal explicación?

En manera alguna. Ni por lo que tiene de historia, ni de filosofía —Historia de la Filosofía es el término doble en cuestión—, se ha llegado a una elemental valoración del saber histórico-filosófico. En su construcción, reúne por una parte la calidad superior de las ciencias históricas y por otra la alteza de las filosóficas. Unas y otras entran en juego y la constituyen, como iremos viéndolo. La Historia de la Filosofía, efectivamente, va montada sobre la autenticidad de datos debidamente controlados y una exposición de exigencias sintéticas y valorativas. No es solo una suma del pensar de sujetos, de pueblos, de culturas, sino historia, o sea, la marcha, lógica hasta cierto punto para no exagerar como Hegel, de un pensamiento que se aclara, eleva, enriquece y unifica cada vez más, a través de los siglos, con un sujeto ideal que es la humanidad, y con un objeto que es la filosofía en su configuración asimismo ideal.

Este concepto superior vale siempre para sus apreciaciones teóricas y supremas, como en las de la Sistemática valen sus realizaciones ideales; no, las espíricas que pueden ser muy ramplonas. Lo que no obsta para que, en ocasiones, pueda la Historia de la Filosofía referirse a la sola elaboración de los materiales brutos o de las fuentes en diversidad de modos. Incluso, que se circunscriba a veces a la historia del pensamiento de sujetos o pueblos particulares, con precisión del gran cuadro universalista sintético. Todo lo cual quedará patente en el contexto, según avance esta exposición nuestra sobre la *naturaleza,* el *valor* y los *méritos* de la Historia de la Filosofía.

HISTORIA

Por lo primero, historia, narración del acontecer filosófico, como cualquier otro sucedido que se trata de conocer y valorar, está sometido a previas verificaciones del hecho que tratamos de establecer. El acontecer filosófico, antes de pasar a juicios sobre su esencia, tendrá que ventilarse en su existencia, constatando bien si existió y cómo existió. Primer problema, que por lo menos en su preciso planteamiento técnico se hubiera escapado a la percepción de la Sistemática, si la Histórica no se lo hubiera propuesto. Desconfiad, según eso, de testimonios indirectos, corrientes y fáciles; de atribuciones de frases y conductas a este o aquel filósofo hechas por cualquier autor o escritor que los citan y barajan acaso ligera e incríticamente. Atención a la multitud de tradiciones que se amontonan en torno a las vidas y a los pensares de los filósofos, algunas evidentemente de orden humorístico, vgr., las concernientes a los escépticos e idealistas, que habrían dicho maravillas sobre la existencia sólo fenoménica o aparencial del templo que tenían delante, del toro que les embestía, del perro que venía a morderles. Hay mucha dosis de jocosidad y ligereza en la transmisión de la vida y del pensamiento de esos "entes raros" que muchas veces han sido los filósofos, buena para estretener los ocios de los conciudadanos como sucede en alguna fábula de La Fontaine, pero inepto para hacerse cabal idea de su ser verdadero. Lo que los escépticos, los más hilarantes del gremio, habrían dicho, deberá verificarse antes si es verdad que lo dijeron y si fueron filósofos cuando lo dijeron. Casi todo lo que en tal sentido se baraja, es prefilosófico, esto es, no afecta para nada a la realidad metafísica o a la teoría del conocimiento, campos específicos de la filosofía.

Sabemos lo que las ciencias históricas tienen prescrito sobre la veri-

ficación del acontecer histórico, con una metodología que, desde hace dos siglos, puede decirse perfecta, y anda declarada como modelo de conducta científica. Antes de nada, se procede a la averiguación de las fuentes, labor escrupulosa que quiere llegar a los documentos u originales del hecho o del sucedido, reconstruyendo meticulosamente—lo más meticulosamente que quepa al menos—los escritos mismos de las épocas a los autores, con las máximas garantías de ser de ellos, esto es, de una objetividad documental. Recuérdese cómo por tales medios nos hemos remontado al pensamiento de Asia y de Europa a través de las bibliotecas orientales (Max Müller, Senart), helénicas, latinas, bíblicas, Padres apostólicos, cristianos orientales, autores medievales, etc., distribuyendo la labor investigadora por regiones, culturas, épocas. A veces, contentándonos, tras ingentes labores, con sólo unos fragmentos, como ocurre con los fragmentos órficos (Kern), presocráticos (Diels), epicúreos (Usener), estoicos (Arnim), el *Hortensio* de Cicerón; pero demostrando en esto mismo que los huecos son huecos, y no se los rellena de cualquier modo, o sea, arbitrariamente. Lo que no se pruebe críticamente genuino, queda descartado o sólo recordado en su valor hipotético o secundario. Llegándose, con el auxilio de las ciencias filológicas, a la posesión segura—o lo más segura que cabe—de lo que dijeran los grandes pensadores—y también los pequeños—; y suspendiendo, en caso contrario, nuestros juicios y dictámenes. Todo escrupulosamente admitido o excluido, o admitido con sólo reservas; bien matizado, en consecuencia. El concepto de fuentes de primera y segunda clase está tan bien definido y ultimado, que no cabe mixtificación al respecto, y es una de las bases mejor establecidas de la construcción histórica.

Habidas las fuentes (y para ello el ímpetu profesional de la investigación histórica se habrá personado, en paleógrafo y lingüista, por los fondos de archivos de occidente y oriente, por los viejos monasterios y claustros catedralicios, para lo que hacía falta verdadera vocación, que es precisamente lo que tiene el historiador; no, el sistemático); habidas, repito, las fuentes y ¡bien bebidas! con el texto completo o lo más completo que cabe, sin que ni siquiera se olviden las variantes del mismo, mucha labor lexical y gramatical, mejor dicho lingüística, para llegar a la correcta lectura del documento, pasando luego por la cronología, geografía, historia, por los instrumentos todos filológicos, a una interpretación cabal del texto dentro del contexto. Es así como se completa la inteligencia de las fuentes, dentro de una objetividad reconocida por todos y excluyendo naturalmente, si se es historiador de raza, los estorbos síquicos o prejuicios de escuela que pudieran desviarle de la recta lectura

y hermenéutica del escrito. Para esto segundo, el historiador posee máxima apertividad, sed de información y de aproximación al manantial mismo de la realidad. Ello en las disciplinas históricas está de tal manera preceptuado y acostumbrado, que apenas cabe desviación; pues la ética profesional tiene en ello hábitos tan inveterados que no es fácil se deje llevar uno de la pasión ni de intereses censurables; sería ello destruirse, pues el control o revisión de lo que intrepreta está a merced de todos. Anda todo tan puntualizado y definido en la labor interpretativa, que ni siquiera cabe divagar, llegándose, en consecuencia, a objetividades contrastadas. Por ejemplo, en la debatida cuestión de la clase de distinción existente entre la esencia y la existencia de los seres creados, por lo que toca a la atribución de las sentencias a este u otro autor, punto tan debatido en algunos sistemáticos, los históricos están conformes; no han disentido en el punto.

Ha entrado, pues, el historiador en contacto con el acontecer filosófico en cuanto acontecer o pura existencia suya, antes de todo juicio o valoración del mismo. Fragmentadas o completas, en forma de extractos exotéricos (Aristóteles) o de texto esotérico integral (Platón)—aunque para Zürcher todavía hay dudas sobre esto mismo—, se tienen las fuentes, y se va a ellas en vez de a los riachuelos que decía Cisneros, cuando ofrecía al mundo el texto virgen de la Biblia en su poliglota de Alcalá. Quedan, pues, bien fijados los puntos; doctrinas y sentencias mejor atribuidas, depuradas en su redacción, corroboradas acaso o impugnadas y debilitadas. Pues en la antigua Sistemática era frecuente que se atuvieran a versiones poco fieles, a versiones de versiones, testimonios indirectos, desfigurados muchas veces a lo largo de los siglos, o con atribuciones no siempre establecidas o con sentencias violentadas, sacadas violentamente de su contexto, no bien matizadas en su significado. Recordemos algunos casos de rectificación en tal sentido: La subida de prestigio del talento metafísico de Parménides y su impacto en Platón (Reinhardt); la oposición cada vez menos fuerte entre los idealismos de Platón y los realismos de Aristóteles (Jaeger); el concepto de verdad entre los griegos (Heidegger); el valor creciente de la helenística para el estudio de la mentalidad cristiana primitiva (Bréhier, Prüm, Reitzenstein); de los neoplatonismos, en la filosofía de San Agustín; de los estoicismos, en la ética del mismo; la falsa atribución de unas obras del siglo V-VI al Areopagita (siglo I); lo de la supuesta doble verdad en Averroes en vez de en el averroísmo; opúsculos mal atribuidos a Duns Escoto y esgrimidos contra él, etc., etc. ¡Cuántos puntos sometidos a revisión, sobre

todo desde que la investigación del mundo antiguo y medieval, en oriente y occidente, revuelve archivos y bibliotecas! ¡Cuánta filosofía mejor expuesta; en ocasiones, sencillamente recuperada o restaurada! ¿Es que el Aristóteles de Bekker y siguientes no difieren un poco del de la Sistemática de los siglos anteriores? Incluso, había tenido interpolaciones por parte de los medievales, como en el caso del entendimiento pasivo para hacerle menos materialista de lo que era al respecto. De punta a cabo ha soplado un vendaval revisionista por el curso de la filosofía, e indudablemente ha sido ello obra de la Histórica; no pocas veces a pesar de la Sistemática.

Pero no es eso solo. En este acontecer histórico, además de figuras consagradas y ahora mejor enfocadas, entran otras casi desconocidas, desempolvadas, de las transicionales sobre todo. La Sistemática se fijaba en las cimas que, bien al menos, no pueden ser valoradas sin las figuras intermedias de los períodos incoloros o de transición que de algún modo preparan y condicionan las principales. Las cumbres no se explican sin las irrelevantes medianías o estribaciones que las preceden y sustentan. Así, la parte helenística (subsiguiente a la muerte de Alejandro Magno) que antes quedaba intacta, es hoy objeto de estudios y toda una sección filológica y doctrinal aparte. Y el plotinismo, otro sistema antes devaluado, la clave de muchas cuestiones místicas. Y la época que se llama de la escolástica decadente (1350-1450), va resultando fecunda para el avance de las ciencias fundadas en la observación de la naturaleza singular y para la ciencia política. Y todas estas etapas transicionales se han esclarecido gracias a la filología en unión con la Historia de la filosofía, ávidas de visiones de totalidad y no tan sólo de las cimas orográficas del pensamiento. Les ha ayudado la Sistemática en estas labores de revisión, pero en gran parte por el clima crítico que ha inducido la Histórica en la asignatura.

Hay, pues, mayor copia de materiales desde que ha venido la Histórica. Mayor y mejor elaborada. Cuenta, además, el histórico en su haber las etapas intermedias con autores y escuelas transicionales, cubriendo lagunas y señalando lo transicional para mejor valorar lo culminante, entrando en su estudio con una conciencia del deber que sólo conocen los del gremio.

Se me dirá, que tocante a la filosofía moderna apenas hay cuestión en tal sentido, ya que en ella, desde el primer momento, está listo el texto y nada le queda por hacer a la investigación histórica. También en la moderna y modernísima anda diligente el historiador en busca de

inéditos y de complementos de los escritos ya editados, para cada uno de los autores, vgr., Kant, Hegel, Husserl, Freud, etc. A la Histórica toca no dejar punto ni intimidad sin exhumar—vgr., hace poco nuevas cartas de Descartes—, y situarlo en el preciso lugar que le corresponda dentro de la obra del pensador, dedicándole ediciones críticas completas que asombran por su amplitud y meticulosidad, y estudios que esclarezcan su pensamiento, lo que puede apreciarse en el Repertorio Bibliográfico de la Lovaniense. Y de ello se está ocupando incansable. A la filosofía le interesa su pasado. No es como en las ciencias de la naturaleza que, abandonando lo antiguo, pueden empezar con lo que haya sido el hallazgo de su método específico, casi siempre en la edad moderna, de forma que un astrónomo viva desentendiéndose de la astrología y astronomía antiguas. En las ciencias del espíritu no se dan rupturas, sino que la trabazón de sus partes todas está actuando en el todo.

FILOSOFÍA

La entendemos en su contenido integral, como suprema ordenación del saber, del sentir, del obrar en pos de la verdad, la belleza, la bondad, tal como instintivamente y con sus más y sus menos lo ha practicado siempre la Humanidad por las vías que ha llamado de la civilización y del progreso, y tal como lo ha entendido la misma investigación filosófica implícita o explícitamente, en ocasiones programáticamente, por ejemplo, en el planteamiento de los tres problemas críticos kantianos. Pues desde antiguo, desde los grandes griegos, la filosofía ha sido "saber" (escuela socrática) y "sabiduría u ordenación de la vida" (escuela pitagórica), es decir, que ha sido óntica, ética y estética, investigando el conocer, el sentir, el obrar, lo que no quita que autores y escuelas hayan cargado el acento en una dirección más que en otra, y que muchos sistemáticos se encerrasen en las vías entitativas, abarcando lo más algo de la moral, pero desconociendo muchas veces las razones últimas del sentir y de la aprensión y apreciación de lo bello. El mundo es culto, esto es, rebasa el puro orden zoológico—y nadie negará que en rebasarlo cifre su esfuerzo más o menos consciente—según se polarice hacia los tres ideales dichos: esto es, hacia las fuentes de la verdad, bondad, belleza. De esta ley y de este hecho histórico, patentes al observador que sabe escuchar las voces o el clamoreo de los pueblos en pos del progreso, parte el historiador de la filosofía. El sistemático no los percibe tan claro,

entre otras cosas porque es parte del clamoreo dicho. Por eso, Hegel podían engañarse al afirmar que, hasta en elaboraciones más o menos personales y arbitrarias, la filosofía seguía una recta ascendente hacia la realización de la idea o del espíritu objetivo. La recta de la filosofía la sigue el historiador que sabe recogerla en su totalidad selectiva, y ver que cada vez se expande ella más en su problemática, en sus ramas, buscando mayores y mejores alcances de la polifacética realidad, en sus métodos, en la población filosófica que está alimentando; y que igual que el progreso moderno por el Asia y Africa, de pie hoy ambos continentes ante los postulados de la cultura política y humana, se va extendiendo el filosofar por los cuatro puntos cardinales. Con mil errores y desviaciones, pero que el historiador tiene el deber de depurar y presentar en cuadros debidamente controlados y orientados.

Esta visión de totalidad y de depuración distingue al verdadero historiador de la filosofía. El sistemático, según sus principios ontológicos, henológicos, deveneristas—tres distintas concepciones de la realidad fundamental de que se olvidan algunos sedicentes y aclamantes ontólogos—, entreteje sus razones y teorías en una, pocas veces en dos, y casi nunca en las tres dimensiones del conocer filosófico: Vero, bueno, bello. Y en la Historia de la Filosofía suelen quedar notados algunos que empezando a edificar en una de las direcciones mencionadas, no aciertan luego a continuar por las restantes, dándonos razones que quieren justificar el fallo, o como en el caso de Bergson, llegándose por fin, tras difícil gestación, a una finalización, viva e imperiosamente exigida por la opinión. El verdadero filósofo es tridimensional. Sin perjuicio de que algunos, de raza de filósofos, concreten sus esfuerzos en torno a ciertos conceptos o puntos de partida que los dejan bien perfilados, no pasando de ahí. La totalidad tampoco es prerrogativa de todos. Y no creemos a los que nos dicen que, sin ponerse a construir totalidades filosóficas, cualquier tema que rocen les sirve para dejar en él su garra de león o una totalidad en germen, pues ¡no sabrían hablar sin dar al menor de sus pensamientos amplitud e intensidad de visión integral del problema!

Entramos, pues, en el segundo de los elementos constitutivos de la Historia de la Filosofía, por la que tiene ella categoría de ser filosófico, mejor dicho, se entrelaza con las filosofías vividas, condicionando muchas veces la existencia y naturaleza de éstas a la teoría del tiempo y del espacio. Fijémonos que se ha dicho "muchas veces".

En esta segunda fase de su trabajo, el historiador depende de los sistemáticos expositivos más que en la adquisición del texto o de los

escritos originales, punto o tarea que de ordinario lo cumple sin contar con ellos y contando mucho con los filólogos. Para entrar en los secretos de la filosofía, tiene que oir en cambio lo que los buenos expositores dicen de los mensajes que trajeron a los pueblos y a la Humanidad los grandes del pensamiento, corroborando o corrigiendo esa que hemos dicho instintiva marcha de la Historia hacia los ideales de la verdad, belleza, bondad; en otras palabras, caminos de la civilización. Por eso dijimos antes, que mal podrá el histórico darnos el avance de la filosofía si no la conoce en su conceptuación, estructura, metódica, en cuanto exponen los maestros de la Sistemática. Aunque asimismo mal podrá hacer Sistemática quien no se ha impuesto en la peripecia histórica de los grandes pensadores dentro del ambiente histórico en que pensaron sus teorías y síntesis. Así lo hacen, efectivamente, muchos, distintos de aquellos pasados que, sin tomarse el trabajo de una información histórica, liquidaban de un plumazo o de un silogismo a los gigantes de la intuición intelectual que no fueran de su sistema o escuela. Los liquidaban, es cierto, pero sólo para la irreflexión. Pues los alumnos que han oído ambos cursos de Sistemática y de Histórica, se hacen cruces y se escandalizan de que tales figuras queden fuera de combate con un silogismo o una mínima refutación. Aquí lo de "nimis probat, nihil probat!"

Como decimos, el histórico tiene que ir a los sistemáticos a imponerse en puntos doctrinales o de fundamentación de la filosofía, sobre todo de sus principales conceptos, y ello aunque se trate de aquel más independiente que alardea de no querer saber sino lo que él deduzca personalmente de la lectura directa de los documentos o escritos. Repetimos, que la Sistemática tiene la llave de la fundamentación de la filosofía, de sus nociones, razonamientos, sistematismos y no le basta al histórico con haberse informado de lo que pasa en el campo histórico. Esto último es ya mucho; pero no basta. Mas aún así, pronto empieza a surgir alguno de los factores que dan ser y carácter a la visión histórica de la filosofía, o lo que es igual, a la filosofía históricamente pensada. Empieza a verse cómo queda ella afectada por la Historia, esto es, historificada. ¿Declarándola como algo solo procesual? ¿Como cosa del pasado y sin vigencia en el presente?

Vayamos despacio. Tomando el agua de más arriba, la filosofía para la Historia, además de precisiones u orígenes geográficos, étnicos, cronológicos—cuestiones las tres importantes, en otro lugar por mí señaladas, y en parte discutidas hoy mismo por Jaspers, pero ahora aquí menos pertinentes—, los tiene humanos. A saber, el hombre, en cierto es-

tadio cultural, esté al oriente o al occidente, al norte o al sur, se hace cuestión de sí y de lo que le rodea; mejor dicho, de lo que le rodea primero y luego de sí, construyéndose una imagen del universo y preguntando por su origen y destino. Punto ello de gran valor en el ulterior desarrollo de la filosofía, pues explica tantas cuestiones futuras de la misma.

Saber que los orígenes del filosofar están en el hombre, y que éste, irresistiblemente y no porque lo diga Kant, sino porque lo atestigua la Historia y lo confirma el sentido mismo de la cultura la que a poco que se haga reflexiva, se siente impulsado a pasar del campo de la física al de la metafísica, con métodos y tecnicismos que podrán ser varios, conceptuales en Occidente y sólo imaginistas en Oriente—lo que importa poco—, es un punto importante que se ha ganado. ¿Para qué? Para la gran cuestión de la Escéptica y Agnóstica que, como espesa niebla, vemos tantas veces levantarse en el curso de la filosofía. Ilumina ello el cuadro de los grandes contrastes o vaivenes del "sí" y del "no" filosóficos; de una metafísica imperante hoy y unos criticismos demoledores subsiguientes luego. Es decir, que el brote escéptico es fenómeno secundario, reacción contra constructivismos desatentados, con exceso de especulación y sutilización. En el mejor de los casos, formulación del sentido de límite en filosofía. Siguiéndose de lo cual, que la apreciación de las rachas escépticas ha de estar presidida por las reflexiones acabadas de señalar. Y, además, que hará muy bien la filosofía en no entregarse a ciertos optimismos excesivos, sistematizando sin orden ni medida, lo que le acarrea descrédito. Tal consideración no sólo implica normas de crítica en filosofía, sino directrices para el cultivo de la Sistemática. No deben permitirse especulaciones que se alejen demasiado de las bases de la experimentación, con discursivismos sólo mediatos por muy elegantes que parezcan, tras una metafísica derivada, alambicada, de sólo trabajo de berbiquí.

Esta misma última afirmación nuestra: ser la filosofía fenómeno humano, y que como está registrado en más de un tratado (Hinneberg, por ejemplo) florece más o menos ella en Occidente y Oriente, y con ciertas reservas hasta en los indios precolombinos de América, obliga a estudiarla según el arco máximo de su desarrollo, viendo lo que da y significa su carácter universalista, analizando su despliegue intensivo y extensivo, y valorándola, según hacemos aquí más abajo, como conciencia filosófica universal y unitaria. Amplitudes y alturas que no dejan de tener repercusiones en las honduras de la Sistemática.

Enseña también la Historia—y hablamos otra vez dentro de las impresiones generales que produce su estudio—ser la filosofía obra de la colaboración y no deber aspirarse tanto a doctrinas personalistas, ni hacer gestos de originalidad que se van repitiendo demasiado para que sean verídicos. Hay una originalidad de modos y de presentación, de ángulo de visión, de un "aliter" más que de un "aliud", pero el fondo de la cuestión es obra de la sociedad. Lo que sí cabe decir, que mucho de la originalidad que como tal acepta la Historia se debe a que algunos pensadores han sabido llevar a la conciencia de su generación una idea, un método, una actitud, conocidos y sentidos antes por la colectividad, pero no debidamente subrayados ni en consecuencia concientizados. La misma filosofía de base sicológica (Descartes) en vez de la cosmológica antigua, es novedad en sus exclusivimos y gran portada exhibicionista, pero la presentía y preparaba a su modo el mundo antiguo. Dígase lo mismo de ciertos criticismos, del intuicionismo intelectual, los vitalismos, emocionalismos, la inmensa variedad de materialismos y utilitarismos actuales que, empezando por el positivismo y pasando por los economismos marxistas, llegan a los pragmatismos americanos. ¡A cuántos ha oído la Historia gritar que "sus sistemas son nuevos del todo", para que otros, a ellos posteriores, repitiesen el grito y en el mismo sentido priorista y universalista, relegando a los primeros al grupo de los que no supieron serlo! En tal sentido, la Historia es un arsenal de experiencia inestimable. Sabe que con multitud de "héroes" de la originalidad se repite la fábula de Sísifo y de su peñasco, creyéndolo ya más que arriba, para verlo caer pronto al mismo sitio; y que se repite el tejer y destejer de la Penélope. Sin negar, que desde el gran problema ideológico iniciado por Descartes hasta las 13 ramas en que se divide la filosofía contemporánea según Heinemann, o las 21 divisiones que viene a señalar De Vries en su *Tratado de Crítica* (el Diccionario filosófico de Espasa-Calpe vocabuliza 17 ramas), se hayan dicho cosas nuevas y se haya hecho progresar considerablemente a la filosofía, puede haberse llegado a ello recogiendo lo que flotaba en la atmósfera y era societario, más que siendo de origen personal de éste o aquél. El personalismo existe en los grandes inventos científicos y como exclusivismo que suelen consagrar los premios, vgr. Nobel, pero en la vida de la filosofía, por su mismo carácter universal, por ser patrimonio y exigencia del vivir humano, ha de mirárselo con cierta prevención. Es cosa demasiado seria el avance filosófico para que ande en manos de los particulares. Va mejor flotando en el ambiente y siendo propiedad social, aunque

vengan luego algunos a darle cierto sello personal suyo, vgr., en "la revolución kopernicana" de Kant. Todo lo óptimo es social, dice un adagio y también la filosofía históricamente pensada, lo que tampoco quita que haya pueblos especialmente geniales.

La Historia está presente, demasiado presente acaso, en el curso del pensamiento, registrando la carga de historismos que arrastra el filosofar humano. Un filosofar condicionado por los adjuntos históricos entre los que nace y actúa, si ya no es que se quiera afirmar, que el filosofar mismo es historia, mero hecho histórico, una irrupción del hombre en pos de la siempre impervia o inaccesible verdad, y nada más. Quedémonos, pues no queremos exagerar, en lo primero, en la carga de historismos que arrastra el filosofar humano. Van pasando ante nosotros construcciones basadas en mil presunciones mitológicas, órficas, védicas, tolomeicas, físicas, alquímicas, sociológicas, económicas, que con el correr de los años "a su gran pesadumbre van cediendo", esto es, perdiendo su validez. En tal sentido, el saber histórico es de pésimo augurio para la Sistemática, ya historificando a ésta o declarándola caduca sin piedad. Pero ese mismo saber histórico, tan demoledor en parte, afirma y verifica puntos de vista que son suprahistóricos. Es decir, que si historifica por un lado, absolutifica por otro y con una autoridad y un peso que sólo da la experimentación. Sin su veredicto en tal sentido, la sola reflexión o argumentos de razón nos parecerían un tanto audaces y sólo advinitarios. He dicho que nos parecerían, porque nos vamos acostumbrando a no ceder más que ante argumentos de la experiencia histórica. Unos ejemplos:

El hilemorfismo medieval, fundado en la teoría de unos accidentes al parecer activos y los de la extensión sólo inertes, puede estar hoy más o menos debilitado. Estaba condicionado a la física de entonces. Mas la constitución de los cuerpos con un elemento determinante y otro determinable siga acaso vigente y resista el correr de los tiempos. Se admiten por muchos dos principios del ser sustanciales como realmente distintos. Digo otro tanto del argumento aristotélico del "motor inmovilis" para demostrar la existencia de Dios. Se lo pensó dentro de la teoría de las esferas celestes de entonces, con un cielo sólido y geométrico, con el Empíreo dominando al mundo. Creíase que Dios movía físicamente la Creación. Trasladada hoy la acción divina al orden metafísico, concibiéndole como primera causa, o como el absoluto, o como origen y razón de las perfecciones creadas, seguirá valiendo Aristóteles. Lo que confirma que la Historia afecta fuertemente a la filosofía,

explicando muchas de sus partes como históricas y otras como suprahistóricas.

La filosofía hemos dicho está afectada por la Historia, esto es, por las condiciones tempóreo-espaciales. Efectivamente, un pueblo estudiado culturalmente, en su alma y en sus manifestaciones sociales varias, con un sentido, pongo por caso, espiritualista y teísta, al lado de otros materialistas y pragmatistas; uno de gran sentido metodológico y ordenación de conceptos y de su saber, junto a otro anárquico en sus actividades mentales, adquiere relieve en su ser nocional y nacional, y en consecuencia, filosófico. Ello es de interés. De una manera enjuicia el sistemático y nocionalista los espiritualismos helénicos, y de otra el historiador que los ve surgir del ser cultural de la Hélade. De una manera valora el sistemático la filosofía de los medievales, y de otra el historiador que sabe cómo el medievo es religión y teocentrismo por sus cuatro costados, y teologizaba de todas, todas. Posee el segundo elementos nuevos de estimación. Ve que Bondad, Belleza y Verdad, las grandes polarizaciones de la cultura, han tenido mayor o menor integración en cada lapso de tiempo y de lugar, y le sirve ello como auxiliar para la interpretación de su filosofía. Esto relativo a un orden general, sólo general. Entremos en más detalles.

Varias de las cuestiones filosóficas, algunas bien importantes, no cabe apreciarlas bien sin sus antecedentes históricos. Por ejemplo, el punto tan importante en la filosofía griega y escolástica de "acto y potencia", que la Sistemática presenta de sopetón y como gratuito. Mucho antes de Aristóteles, desde los presocráticos, estábase preguntando si el mundo de las mutaciones múltiples: sustanciales, cuantitativas, cualitativas, era real y objetivo o sólo imaginario. El heleno no podía admitir, que se hablara de nada nuevo que estuviera produciéndose ante los ojos por medio de las mutaciones dichas. Y, sin embargo, parecía ser ése el caso. "De la nada, nada se hace", decía un aforismo suyo por demás metafísico. Y a tenor de esta mentalidad venía rodando la cuestión de las mutaciones desde Parménides y Heráclito, yéndose por los extremos: todo está "in-fieri", todo es inerte; escepticismos por un lado y realismos ingenuos por otro. Pues bien, Aristóteles, griego y jonio cien por cien, reasume la cuestión, y sin ser fenomenista ni querer ser realista ingenuo, asegura que lo nuevo de las mutaciones no es novedad o producción total; existía de algún modo, esto es, en "potencia", deduciéndose según eso la "nueva" realidad de la potencia de la materia. Satisface por igual a la experiencia y a la teoría metafísica de los helenos.

En lo que se ve, que sólo históricamente cabe entender bien el concpto de "potencia", y sin tal contexto resulta él solución un tanto explosiva. Y con riesgo de que en su formulado físico—prescindamos del metafísico—se le hayan dado amplitudes excesivas al correr de la filosofía, cuando la constitución de los cuerpos y de las mutaciones ha debido revisarse según análisis fisicoquímicos.

Cuantos propugnan historismos radicales, esto es, hacen a la verdad condicionada en su totalidad por la circunstancia historia, por el tiempo y el espacio, os dirán por ejemplo que la ontología de los medievales va calcada en el sentido absolutista de la política del tiempo. Sometidos los individuos y los pueblos a férrea jerarquización del poder, con los brazos y las mentes encadenados a un universal Señor soberano y absoluto, trasladaron fácilmente esta situación política a una metafísica absolutista o de validez para ellos y para todos los tiempos. El punto está siendo debatido hoy mismo por J. De Vries y K. H. Haag. ¡Exageración! diremos con el primero de los nombrados, pero que hace palpar lo muy infiltrado y valorado que anda el adjunto histórico en el ser filosófico. Y desde luego, en ocasiones, con verdadera interacción del uno con el otro. Por eso, un Sistemático que entra en el estudio de las nociones de los medievales, hará bien en estudiar sus formas de vida, sus costumbres, su visión del cielo y de la vida, so pena de interpretar mal su pensamiento, no yendo a partes de su metafísica por la vía de su física. Los grandes Sistemáticos constructivos—para distinguirlos de los expositivos—las estudian con atención, y los más grandes de ellos: Hegel, Comte, Marx, Bergson, llevan a sus propias páginas tratados enteros de Historia de la Filosofía. Incluso, se estila en algunos sitios que el Sistemático explique partes de Historia de la Filosofía, para que mejor se haga cargo de la carga histórica que portan los problemas. Si la metafísica que, etimológica y realmente, viene después de la física, pues en buena parte se funda en ella, en la metafísica aplicada a Cosmología, no puede prescindir de la visión celeste de los clásicos y de los medievales hasta el siglo XVII de lo que creían sobre la mole y el movimiento de los astros, de la floja o flojísima noción suya de las "Leyes naturales", de sus teorías biológicas con el corazón centro de la vida síquica, de los cuatro elementos, el lugar natural de los cuerpos, etc., dedúcense de ello consecuencias dignas de tenerse en cuenta en ambos sentidos. Quedan por una parte en imputaciones sin fundamento algunas de ateísmo para los medievales disidentes de la escolástica, pero trabajados como el resto de una religiosidad intensa; y por otra, carecen también de

base esas suposiciones de haber formulado inventos sicológicos y físicos que son privativos del mundo moderno. Si los antiguos hablaron vgr. del heliocentrismo (Aristarco), lo hicieron sólo adivinatoriamente. Uno bien impuesto en lo que es el mundo moderno y fue el antiguo, con nociones claras de su saber, sentir, querer, no es posible haga ciertas trasposiciones inconcebibles, diciéndonos vgr. que la relatividad einsteiniana estuvo anunciándose por alguno del siglo XIII. Hay que saber Historia para saber filosofía. La mentalidad filosófica supone la prefilosófica; en otros términos, mentalidad histórica, lo que puede verse hoy mismo en la ventaja que lleva Jaspers sobre Heidegger con sus más amplias y mejores concepciones en el saber filosófico. Porque la Historia afecta mucho a la filosofía. ¿Hasta qué grado? No es del caso decidirlo en globo. Sí, en cambio, aunque sea dando un salto, el recordar que el hombre no es mera condición histórica ni mero espejo cambiante. El hombre, en su porción espiritual y moral, es una mismidad incontestable aquí y allí, ahora y ayer; y sus exigencias o relaciones en el fluir de los tiempos, fundamentalmente al menos, mantiénense idénticos. Y dichas relaciones y exigencias, en toda filosofía, tienen formulaciones invariables. Como en la porción en que es variante y acepta al correr de las edades predicados varios, el hombre se deja condicionar por la Historia. Lo que quiere decir que, parcialmente, también es ser histórico y admite formulaciones distintas. Y volvemos al problema historista que tan íntimamente nos afecta.

Compréndese de lo dicho que se tienda a presentar la Historia de la Filosofía dentro de los cuadros culturales correspondientes a cada etapa del pensamiento. Algunos protestan de ello, queriendo que la Historia de la Filosofía sea narración escueta del sucedido doctrinal, con un mínimo fondo histórico y biográfico. Otros más comprensivos, creen que la Sistemática depende de la Histórica en el sentido de que lo doctrinal de la primera se acompañe de amplio contexto cultural, por ejemplo en la cuestión de la composición de los cuerpos o de la concepción geocéntrica del universo, puntos que se hicieron sentir en el pensamiento, en la literatura y en todas las actividades superiores del hombre. Pues en eso mismo historista que a veces se exagera y se lleva al extremo, se obliga a la Defensa, diríamos mejor a la Objetividad, a ir fijando mejor sus puntos de vista en juicio contradictorio, lo acabamos de ver en el caso De Vries-Haag. La fórmula mejor, seguramente, será la que hace intercambiar a la Historia y a la Sistemática sus puntos respectivos, de modo que se ayuden y obliguen a ir perfilando la

filosofía en sus valores historistas y suprahistóricos. Hoy la aseveración de la validez absoluta de una cuestión filosófica concreta tiene sones y ecos que jamás tuviera, después que, experimentalmente, la historia la ha afirmado. Pues dígase lo que se quiera, una validez absoluta, sólo racionalmente o *a-priori* proclamada, al mundo moderno nunca le da la satisfacción que otra cantada a través de una confirmación factual histórica. Hoy se ha llegado a escribir: *Verum et factum convertuntur.* ¡Así son muchos hoy! Es que no pocas veces hemos visto pregonadas *a-priori* verdades que han ido desmoronándose. Yo diría ser algunas de ellas lo de la *actio in distans;* noción de presencia y ausencia; de ingravidez; tiempo y espacio; continuo y discontinuo; puntos en que se ignoraba la constitución misma del hecho, suponiendo vgr. que para una distancia de miles de leguas no hubiera posibles medios de acción; otras, desconociendo totalmente el fenómeno de una ingravidez física resultante del equilibrio entre la fuerza de atracción de la Tierra y la fuerza centrífuga impresa al cuerpo; otras, ignorando que la ausencia se anularía casi con instrumentos de televisión, teleaudición y teleacción.

Síntesis.

Por el análisis mismo del término doble: Historia de la Filosofía, se ha visto ya ser esta síntesis o composición de historia y de filosofía. Lo es, además, generalmente al menos, al reunir la dispersión de tantas historias parciales en otra general o universal, lo que implica alguna ordenación unitaria. Pues evidentemente, los grandes idearios, por sus múltiples cauces, están desembocando hoy en una corriente global, que corresponde a una Humanidad que casi unitariamente, con temática y vocabulario científicos comunes y problemas filosóficos también comunes, se mueve en pos de lo Bello, lo Vero, lo Bueno. La filosofía en tal sentido es una, como su objetivo es uno, y como su marcha o historia va resultando asimismo una. Las historias de antes, provincianas, se van haciendo ahora Historias del mundo (Historia Mundi, Historia de la Humanidad, Historia de la Cultura), y las Historias de la filosofía, un único filosofar universal. Tan verdad es esto, que hace ya más de sesenta años, en congreso internacional de filosofía conveníase en preparar un vocabulario filosófico que fuese igual y sirviera para todos, llegándose a la publicación del de Lalande. Lo que supone que, como idea al menos, el unitarismo existía ya entonces. Sin que valga decir

que fuera ello uno de tantos brotes de internacionalismos y de "Internacionales" que pululaban en política y problemas sociales, al modo de la Internacional socialista. Prácticamente, la síntesis se va operando de la siguiente manera:

Se ha empezado con las historias por sujetos, escuelas, países, que corresponden a grandes unidades culturales: Oriente, Grecia, Medievo, Renacimiento, Europa moderna, etc. Son ellas como la previa labor analítica y monográfica que ha de preparar la sintética. Han venido luego Historias por una sola de las corrientes o problemas: idealismo (Willmann), ética (Jodl), materialismo (Lange), ateísmo (Mauthner), lógica (Prantl), etc., etc., lo que quiere decir, que, estudiadas en sí las líneas particulares todas del pensamiento, vendrá quien acometa su síntesis formal. Tales Historias de la filosofía, efectivamente, van unificándose luego dentro de fórmulas más complexivas, que interpretan la marcha de la civilización tras los tres altos ideales, tantas veces aquí mencionadas. Síntesis que se realiza con grandes imperfecciones o deficiencias, pero cuya consecución va por buen camino. Y no me refiero con esto a esos compendios de Historia de la Filosofía que, siendo breves, cuidan bien de no omitir pensador ni pensamiento capital alguno, y que de ordenario son a un solo autor, sino a otros de conjuntos de profesores, como el dirigido hace poco por F. Heinemann, en que se recoge el filosofar universal de hoy en sus 13 divisiones principales, pero viéndolo prepararse y gestarse en las varias filosofías de Oriente y Occidente, que como preludio de la totalización van diseñadas anteriormente por otros seis profesores. Repito, que el intento es dificultoso y que implica mucho esfuerzo y mucho dominio de la materia; pero a la síntesis se va, asignando a cada núcleo cultural la idea o metódica originales que le correspondan.

Compréndese mejor lo que decimos por el contraste de esos manuales muy frecuentes que se extienden en la pormenorización o en particularismos, con detallada exposición biográfica y bibliográfica. Tienen su razón de ser. Obedecen a normas de enseñanza, persiguiendo sobre todo fines de formación o de explicaciones de clase. Acaso también, ser instrumentos de trabajo orientando al alumno en tesis de doctorado. Por lo mismo, son libros de consulta y de criterio más que de visión panorámica de la filosofía. Reflejan la variedad y la diferenciación; tal vez, recomendando una escuela que estiman salvadora. No se acuerdan los tales que, respecto a los puntos de la dignidad humana, derechos del hombre, metafísica del hombre, métodos experimentales y vivenciales, con los que se restringe y acorta mucho el vuelo de la especulación, la unificación va

adueñándose por igual de europeos, asiáticos, americanos, africanos y oceánicos. Y que la expresión, de consiguiente, ha de ser sencillamente ecuménica, llegándose a una formulación conceptual uniforme que se acerca ya a la de la técnica científica universal. Como en las maneras del saber científico se ha ido a una sobriedad sintética universal, se quiere llegar a otro tanto en la expresión y vida filosóficas. Y no se diga que con ello estamos abogando por comtismos o sincretismos, carentes de críticas y criterios de verdad. Decimos sólo lo que está pasando en torno a una historia que se está volviendo panorámica y unitaria lo mismo en el campo político y científico que en el filosófico. Pues buen cuidado hemos tenido de advertir que subsisten historias de la filosofía particularísimas y escuelas tenidas por señaladamente válidas. Lo que no quita que la imagen del universo se esté generalizando en todos los pueblos, que cierta problemática sobre el hombre y el Ser Supremo sea ya general, que el método experimental se imponga y vaya aunando esfuerzos, a pesar de haber aumentado considerablemente la población filosófica. De pocos, muy selectos, que eran por ejemplo en los días de los griegos o de los medievales los fisolofantes, se llega hoy a masas no ya de aquí o de allí, sino entre escolares de las cinco partes del mundo. Y, como en los demás productos técnicos, se va imponiendo la síntesis en los filosóficos, traduciéndose, sin querer, la unidad que busca la filosofía en pos de la Verdad que es una, en los caminos y esfuerzos que conducen a la misma. Caminos y esfuerzos bien transparentados en los modos ya comunes de expresión y problematización.

Conciencia filosófica unitaria.

La Historia de la Filosofía, además de ser, después de la de la religión que seguramente es la primera, alta historia, ya que sigue la marcha de la humanidad en la noble e incruenta batalla ideológica, posee una idea superior desde donde ve a las Sistemáticas varias clasificadas en grupos ternarios, según que predomine razón, sentimiento o voluntad: grupos de filosofía intelectualista, voluntarista, mística (Cousin); o materialista, idealista subjetiva, idealista objetiva (Dilthey); o también: rachas dogmáticas, criticistas, escépticas, etc. Es ya mucho que en dichas clasificaciones o corrientes se busque encerrar o sintetizar la calidad y cierto contenido de la cognición filosófica universal. Implica ello intentos de comprensión del *globus intellectualis* de la humanidad pensante, volente, sentidora; de sus alcances aprehensivos máximos, del

campo y las facultades de su saber teórico y práctico, de la anchurosa geografía y cronología del conocer humano. En resumidas cuentas, conceptuación y control del filosofar del mundo; de cómo es él, y de cómo será.

Pero hay todavía otra altura superior ganada por la Historia de la Cultura, iba a decir que por la Filosofía de la Historia—no ¡Historia de la Filosofía!—, entendida ella en sentido inmanente, dentro de la esfera humana y sin apuntaciones directas a la Divinidad que la gobierna. Me refiero a la idea que preside a la civilización e informa el progreso de la Historia. Esta, evidentemente, camina hacia la Bondad, la Belleza, la Verdad con mayúsculas; en marcha, teóricamente al menos, incontenible que el pensador de la cultura registra y analiza. De ello se percaten acaso menos los actores de la escena, esto es, los grandes Sistemáticos. Pues mientras ponen orden y luz en sus idearios respectivos, no pueden alzar los ojos a la gran perspectiva que, sin querer, van dando a la asignatura que cultivan. Pero otros hay que contemplándola en toda su amplitud observan, o tal vez mejor, extractan, la realizaciónn ascendente de las filosofías entitativas, estéticas, éticas; la conciencia filosófica que se apodera de porciones cada vez mayores de la población del mundo, y la reúnen en libros de integración o síntesis. Acaso, simplificando la metafísica que los antiguos discutieron demasiado desvaída optimísticamente. Desde Condorcet a nuestros días han salido así variedad de ensayos que, con sus defectos y todo, señalan el avance ideológico cada vez más unitario y elevado de la Humanidad que piensa, siente y quiere. Es la visión obligada del Histórico. Mientras el Sistemático, quiéralo o no, se hace exclusivista, se fija en su propia teoría y lleva las preferencias a uno solo de los órdenes filosóficos: sea el entitativo, el ético, el estético, el Histórico, qué es occidental y oriental al mismo tiempo, se fija en todos ellos y mide los grados de alteza y profundidad que alcanza el filosofar universal en las tres dimensiones de lo Vero, lo Bueno, lo Bello; esto es, cuanto sea aprehender la realidad por las últimas razones. Penetra en la interioridad del impulso que lleva a la Humanidad a filosofar, y lee en él que los hombres están unificándose en el impulso y en el objeto mismo del impulso, que es la Fuente de la Verdad, personal o panteísticamente concebida.

Peripecias y retrocesos podrán darse, mientras tanto; pero una conciencia de ir avanzando la cognición de la Humanidad, haciéndose ella cada vez más filósofa, es innegable. Hoy, lo explanaré en un estudio subsiguiente: se sabe más que nunca sobre la realidad ontológica, la reali-

lidad ética, la realidad estética, como que se sabe lo de hoy y todo lo que sabían los precedentes; hoy, se unifican, simplificándose previamente desde luego, materias y problemas en torno a la gran Fuente de esas tres Verdades, Fuente siempre más o menos atisbada o presentida. Y según este avance, ordena el Histórico los conocimientos en su exposición. A ello están colaborando positivistas, empíricos, materialistas, escépticos, existencialistas, porque no faltará Histórico que separe, en todos ellos, los puntos válidos que contengan en su unilateral visión de la realidad, y los inserte en el complejo del filosofar humano. ¡Ilusiones! No; porque nadie habla de realizaciones próximas, sino de indicaciones y apuntamientos que, por sus pasos contados, en su día lleguen a la meta unificadora que decimos: por análisis, síntesis parciales o previas y síntesis globales con conceptos terminales.

Y no se alegue que al Histórico no le pasa por las mientes tan alta función descernitiva y unitiva en su asignatura. La advierta o no, es su realización; y la registra, si no en el orden mismo con que la Filosofía de la Historia, en uno suficientemente discernible. Tampoco se alegue que toda otra historia general recoge dicho progresar de la Humanidad, porque se replica que la Historia de la Filosofía lo registra en las cimas, en la alta teoría de las tres grandes dimensiones señaladas. Tanto más, que lo que están sirviéndole los historiadores de la economía, política, sociología, técnica, religión, ciencias, como historias que son al cabo, las utiliza el Histórico pero en una instancia superior, en las últimas deducciones o consecuencias, en las cimas como acaba de indicarse.

Por supuesto, la Sistemática no se percata de tales elevaciones. Sábese hondonada, base, un valle fértil y rico, pero sin comprender bien el correlato de montes o alturas que le circuyen y embellecen. Vive enconchada en sí misma; preferentemente es introspectiva y microscópica. No se le permite alzar la vista más allá de su tarea y jurisdicción. Por eso, hemos dicho que vive sin recurrir a la gran Historia, a lo que en torno suyo está pasando, ajena a la ultimidad que tiene la filosofía complexivamente considerada, cuando es social y universal, y unifica el fenómeno pensante humano. Todo lo cual, en cambio, es parte principal de la Historia de la Filosofía, algo que se está practicando ya; por ejemplo, en el Heinemann, varias veces citado, y, a su modo, en algunos textos de Sistemática de jesuitas alemanes.

En la Sistemática vive uno el filosofar o el saber por las últimas razones e instancias convertido en convicciones, y alcanza alto nivel humano. En la Histórica, a tenor de la estructura de la historia, se ha

concientizado dicho saber según su significado nocional o conceptual, y además según su valor pasado y presente, experimentalmente comprobado, y se lo vive y juzga también, no sólo se lo recuerda y registra. Con ello, alcanza asimismo nivel filosófico humano.

ORIENTACIÓN.

Yo no sé si las ideas, todo diafanidad y espíritu, tienen encrucijadas o las tienen más bien los hombres que no las saben manejar. El caso es que encrucijadas hay muchas y nos movemos constantemente por ellas. Según avanza el joven por la calle, y llega al ágora, al club, a la universidad, al taller, abre el diario o la revista, asiste al teatro, al cine, a la televisión, por todos los senderos de la vida se le cruzan idearios de mil sentidos diferentes y aun opuestos: restos de materialismos, positivismos, utilitarismos, espiritualismos, teorías del arte, de la moral, la religión. Todo ello en confusa algarabía, o sea, no sometido a la acción crítica y unitaria de que hemos hablado, pues se trata de la población filosófica menos docta, sin preparación para ordenar y unificar ni siquiera las propias ideas.

Política, novela, poesía, economía, moral, cuanto se agita o se entrecruza al cabo del día con el joven, necesita tablas de orientación, y no sólo por razones de ortodoxia, sino para que no se mueva indocto e inconsciente por el mundo. Y ¿quién va a enseñarle a orientarse? El Sistemático sabrá bien quién sea él, dónde está y a dónde va; pero no lo que los otros son, vgr. los orientales; de dónde vienen y a dónde van, asombrándose vgr. más de lo debido si un día les oye decir que su filosofía es la verdadera [1]. Es el caso del tráfico intenso dentro de la ciudad moderna, en la que no basta saber dónde se está, sino que ha de conocerse la múltiple trayectoria de otros que transitan o ruedan por el mismo sitio. La Sistemática sola deja plantados a los suyos en el nudo del tráfico, sabiendo muy bien lo que uno es; mas no cómo ha de habérselas con los demás. Con peligro evidente de ser arrollado e imposibilitado de hacer la recensión de un libro en que la filosofía se exponga algo libremente.

Se ha indicado ya que hoy el buen Sistemático se guarda bien de proceder sin consultar la Historia de la Filosofía, donde se le da la posi-

(1) Del Histórico se ha dicho que de nada se asombra y todo lo comprende. Que ahí está su fuerte y también su debilidad. Pero tampoco es cierto que hablemos ahora del Histórico que se contente con sólo entender, sino que valora cuando sea preciso.

ción exacta de cada autor y de la doctrina que está sometiendo a crítica. No podrá hacer mejor obsequio a su asignatura que procediendo así. Pero muchos otros deberán prestar idéntico obsequio a la Historia de la Filosofía. Todos los que han de salir a oir cosas por su cuenta, en contra de aquellos tímidos educadores de antaño, que preconizaban aislamientos que no son ya posibles. No cabe evitar contactos con las filosofías varias, consignándose a la pía ignorancia, cuando tan ilimitado y sin trabas es el vuelo del pensamiento y de la palabra. Lo que procede es preparar a los espíritus con las señales de tráfico mental, enseñándoles dónde han nacido los idearios, quiénes son sus autores, cómo fueron articulando sus doctrinas, el lado aceptable que tienen en la contemplación de la realidad—que es polifacética—. Eso que en Historia de la Filosofía se llama crítica, o si gusta más, valoración de autores e ideas. Con esta providencia, tras un curso de Historia, riquísimo siempre en ideas, encuéntrase preparado el alumno para moverse por el mundo. Va familiarizándose con las filosofías varias, sus problemas, sus puntos de vista, sus intentos, soluciones, sentido último, y puede adoptar cierta libertad de movimientos. Sabe definirse y definir a los demás.

Nada de lo dicho se opondría a la unificación que consignábamos en el párrafo anterior al hablar de la configuración ideal universal y social que tienen hoy el sujeto y el objeto de la filosofía, y que sobre la confusión reinante flota a altos niveles, y la capta el consagrado. El mismo, que decimos ahora ha de saber poner orden y dirección en las cabezas de los jóvenes por medio de una sana crítica.

Crítica, no sermoneo; ni siquiera apologética, que por ejemplo en la ordenación de estudios de los jesuitas está desaconsejada. Son bastantes los que rehuyen la crítica en la forma aquí dicha, alegando que cada cual sabrá hacérsela a sí propio cuando le convenga. Cierto que muchas veces las críticas han sido angostas y poco ilustradas; pero no hay razón para descartarlas. En ninguna disciplina ocurre tal; en todas ellas se requiere iniciación no sólo de contenido, sino de métodos, de terminología, de cierto general sentido de cada una. Lo contrario es exponerse el joven a vivir desorientado, dejándose llevar de acá para allá, sin percatarse de la realidad que le está afectando. El rehuir críticas y enjuiciamientos constructivos es achaque de quienes no tienen ideas o las tienen confusas, y quisieran que otros les acompañaran en su desorientación. Crítica pues, pero comprensiva, amplia y serena. Sabiéndolo ver todo desde alto observatorio.

Digamos para terminar: la fundamentación y análisis que cultiva la

Sistemática es cosa que importa profundidades; pero la elevación y síntesis que persigue la Histórica las importa también, dependiendo todo de que en un caso se mire la realidad desde abajo—la visión del hombre preaéreo—, y en el otro desde arriba, la visión del hombre cosmonauta, la nueva óptica de que nos hablan los que se han hecho a ver y valorar la Tierra en sus continuos vuelos. Puede decirse, que el sentido histórico, desarrollado los últimos tiempos de modo admirable, es al estudio de la humanidad lo que la visión "aérea" y por elevación es a la pasada de las cartografías horizontalistas de la Tierra.

La consecuencia práctica de las reflexiones que preceden en manera alguna es destructiva, todo lo contrario. Sistemática e Histórica tiene cada cual sus valoraciones de la filosofía. No se cubren, pero tampoco se oponen; poseen ambas nivel filosófico; deben vivir respetándose mutuamente; enseñarse, completándose una y otra, tal como vemos se halla prescrito en la ordenación escolar de los mejores Institutos seculares y eclesiásticos. Desde luego, los principios y la férrea contextura de la Sistemática, sin la crítica, riqueza de contenido y horizonte ideológico de la Histórica, se delatan al momento, y desmerecen ante el verdadero saber filosófico.

JOAQUÍN IRIARTE.

Ἀθῆναι Junio 1961.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

I

VALORACION LOGICA DE LA ESTADISTICA

Es hoy frecuente el uso de la estadística como argumento convincente en multitud de asuntos prácticos y en no pocas discusiones de carácter científico; también se pasa a veces del uso al abuso de la misma, no siempre de mala fe, sino por inadvertencia u olvido de las leyes lógicas por que ha de regirse si no ha perder su indudable valor probativo, o porque se ignoran los límites de validez en que por su naturaleza peculiar está encerrada esta clase de argumentación.

Siendo la estadística por definición una recensión o recuento de hechos u otros elementos y un estudio comparativo de los mismos en orden a la apreciación de su frecuencia o distribución en el tiempo y el espacio, y aún para deducir relaciones de causa a efecto y otras semejantes, el fruto de tal investigación suele ser la deducción de una ley (estadística) con la consiguiente e inmediata aplicación al pronóstico futuro.

La distinción entre los resultados del estudio directo del hecho en sí y en sus características internas, y el de la mera recensión estadística, se refleja en la diferencia que hay entre una ley física o dinámica y una ley puramente estadística. La primera nace de una inducción suficiente por observación y experimentación, cuyo enunciado suele ser simple y breve, susceptible de ser representado gráficamente por una curva analíticamente definida por una ecuación, y, por tanto, de trazo fino, teóricamente sin grosor; se suele admitir como proposición dotada de certeza (física, aunque hipotética) y es aplicable a cada caso individual. La ley estadística, por el contrario, como prescinde del análisis de lo particular y atiende sólo al proceso de aparición externa, ha de enunciarse forzosamente (si su estudio ha sido completo) con frases complejas y términos técnicos (media aritmética, mediana, decilas, cuartilas..., desviación media, típica y probable..., variancia, coeficiente de variabilidad..., valores normales, modales o más frecuentes, infra o supra anormales...); su representación gráfica no es propiamente una curva matemática, sino una franja o zona de seguridad, un histograma o esquema que exprese claramente la regularidad, si la hay, o, por el contrario, la dispersión en el modo de distribuirse los valores estudiados; por lo mismo no es

susceptible de ser expresada en una fórmula concisa, y ante la imposibilidad de valerse de una inducción propiamente tal se contenta con la comprobación de los hechos en su conjunto global. De aquí que el enunciado de una ley estadística sea válido únicamente para ese grupo de casos colectivamente, en cuanto habla de frecuencias y tendencias plurales, pero nada puede decir de lo que sucede o sucederá distributivamente en cada uno de ellos. El valor de semejante proposición así restringido podrá acercarse mucho, en circunstancias favorables, a la firmeza de la ley física, pero de ordinario se mantendrá a cierta distancia de ella; su curva de probabilidad (no de certeza) tendrá siempre un grosor variable que jamás será nulo, ni siquiera teóricamente.

Ambos métodos buscan sustancialmente la misma verdad, la misma ley, pero por distintos caminos: la inducción estudia en cada caso propiedades esenciales, manifestadas por el modo de obrar, que conducen al conocimiento de las naturalezas; cuando esta investigación es imposible hay que contentarse con observar la conducta del conjunto en cuanto tal, y a falta de ley individual, atenerse a la de los grandes números: es decir, que la ley estadística viene a ser un sucedáneo de la ley física. Un ejemplo manifiesto es lo que ocurre con las leyes termodinámicas de los gases: se han descubierto y comprobado en el laboratorio, aplicándolas al contenido de recipientes manejables, donde son fáciles de observar sus diversas propiedades; pero si se trata de la termodinámica atmosférica, aunque sólo sea hasta los primeros 20 km., y, por tanto, extendida a los 14.460 millones de kilómetros cúbicos comprendidos entre esa altura y la superficie del suelo, por muy bien conocida que sea teóricamente la acción solar y las modificaciones debidas a la rotación terrestre (día y noche) y a la desigualdad del terreno que refleja aquellas radiaciones (tierras y mares, desiertos y bosques, campos de hielo y suelos calcinados por el sol estival...), la formulación de un código aplicable a lo que ocurrirá en cada lugar y tiempo, se convierte en una empresa titánica, o mejor dicho, irrealizable para la ciencia humana; porque aunque nadie duda de que en cada centímetro cúbico de tan gigantesca masa aérea se están cumpliendo rigurosamente las leyes termodinámicas, es tan desmesuradamente complejo el mutuo influjo de múltiples factores, imposibles de someter a observación en esos catorce cuatrillones y medio de centímetros cúbicos (número formado por 26 cifras), que las llamadas condiciones iniciales del problema jamás se podrán fijar. Y sin embargo, como es un problema de vital trascendencia, en cierto modo se ha logrado vencer esa enorme dificultad y redactar ese código, cuya validez, comprobada por el éxito de los pronósticos, ha alcanzado hoy en sus aciertos más allá del 80 por 100 de los casos; con sólo que se llegase al 90 por 100 (al 100 por 100 no se espera llegar nunca) ello significaría un ahorro para los EE. UU. de unos 3.000 millones de dólares anuales en pérdidas evitadas. Para dar una brevísima idea del sistema empleado, baste indicar que se divide la atmósfera observable en prismas de pocos kilómetros cuadrados de base, donde la observación directa o la extrapolación prudente permiten obtener el estado actual, y las máquinas electrónicas se encargan de calcular en breve tiempo, con fórmulas empíricas garantizadas por la experiencia, cuál será el estado futuro

con un margen variable de seguridad, que se acerca a la certeza si el plazo es corto, o se limita a una sólida probabilidad si es más largo.

En su forma más elemental la estadística se reduce a la recolección de datos, cuya suma, dividida por el tiempo, extensión o número de grupos a que se refiere, da en primera aproximación un valor medio, que en no pocos casos da ya una idea, aunque imperfecta, de las relaciones antes mencionadas; en su forma técnica y siguiendo un método más exhaustivo de investigación, a este primer paso siguen otros que conducen a conocer mejor todo el proceso y su frecuencia, así como a estudiar su distribución y las leyes de ésta. La principal ventaja de los procedimientos estadísticos modernos más perfeccionados es que al afirmar la ley expresan claramente su valor lógico y el alcance de las proposiciones enunciadas; porque hay casos en que la estadística elemental y vulgar o es inútil o induce positivamente al error: en un clima seco y continental, como el de Madrid o Granada, la lluvia recogida "por término medio" en verano, por ejemplo en julio, aunque los datos se extiendan a medio siglo, constituye lo que se llema estadísticamente una serie *muy dispersa*, y entonces el vulgar "término medio" apenas tiene sentido. Entre cincuenta meses de julio de Granada, a partir de 1902, en veintisiete de ellos no llovió absolutamente nada; en doce, menos de cuatro litros por metro cuadrado; en los restantes muy poco más, y sólo en tres subió a 25 y hasta llegó *una* vez a los 53. Limitarse a sumar estas cantidades y dividirlas por 50 darían una media de unos cuatro, lo que en manera alguna significaría que esa es la lluvia que *suele* caer en julio: lo que verdaderamente suele ocurrir, es decir, lo *normal* y más frecuente es que sea nula o casi insignificante; por excepción, y un par de veces en medio siglo, ha habido aguaceros copiosos, que al ser incluidos en la suma general desvirtúan y falsean el resultado del cálculo. Por eso se impone un estudio ulterior de la frecuencia que ponga de manifiesto la irregularidad: sin entrar aquí en pormenores técnicos, baste indicar uno de los remedios más sencillos: ordenados y numerados de menor a mayor los 50 valores obtenidos, se suprimen en la serie las decilas o cuartilas extremas (décimas o cuartas partes de la serie), lo que equivale a descartar los valores máximos y mínimos, que suelen influir más en la irregularidad; la serie resultante se acercará entonces mucho más a ese "término medio" objetivo y real que se busca.

A veces puede haber un vicio original en la mera recolección previa de los datos o en el planteo mismo de la cuestión sometida a estadística. Sabido es que necesariamente ha de ser suficientemente crecido el número de elementos para que le sea aplicable al grupo la ley de los *grandes* números y se diluyan, por decirlo así, los casos excepcionales que no son la regla general buscada; igualmente es indispensable la homogeneidad de los datos, so pena de introducir factores dispares que disminuyan o anulen el valor lógico de los resultados. Si se trata de determinar la estatura media de personas de la misma edad en una región, es menester que los individuos elegidos para el censo sean genuinos representantes del tipo medio a que se quiere referir

el estudio; si son pocos, o entre ellos los hay de origen forastero o de muy diversa posición social (y, por tanto, de diferente desarrollo físico), la cifra obtenida será de un valor muy dudoso. Si, como se hizo en 1946 en una línea ferroviaria de mucho tráfico en los EE. UU., se cuentan las víctimas de accidentes y sólo se dice que fueron 4.712, la consecuencia aparente es lo peligroso que resultaba viajar en ella; pero si se distingue entre los accidentes ocurridos a los mismos viajeros (132), a los empleados en las maniobras de las estaciones (736), por imprudencias de automovilistas en los pasos a nivel (1.618), y así de otras causas completamente ajenas al funcionamiento del tren, queda éste vindicado y a salvo de tan grave responsabilidad. Por el contrario, se han hecho comparaciones entre el número de víctimas de accidentes ferroviarios y los de las líneas aéreas, tomando como unidad de referencia la del viajero-kilómetro; criterio manifiestamente injusto para el avión, por falta de paridad entre una y otra velocidad; mucho más lógico sería adoptar la unidad viajero-hora de viaje, aunque acaso ni aún así se salve la disparidad entre ambos medios de locomoción. Por lo demás, interviene aquí otro factor de orden psicológico que refuerza el prejuicio contra el viaje aéreo, y es el hecho de que la Prensa, en su afán sensacionalista, se apresura a llevar a las primeras planas la noticia de los aviones estrellados y concede una importancia mucho menor u omite, sencillamente, innumerables accidentes ordinarios de ferrocarril.

La afirmación de que en la raíz de toda ley estadística se halla siempre una ley dinámica tiene siempre un verdadero sentido, fundado en el principio de razón suficiente: cuando por métodos estadísticos se traza, como queda dicho, no una línea sino una zona de probabilidad, sabemos con suficiente certeza que fuera de ella o no ocurrirá caso alguno o sólo en circunstancias excepcionalmente anormales y raras. La razón íntima de que forzosamente haya un margen de inseguridad sabemos que es la inevitable influencia de factores complejos, imposibles de tener en cuenta en una enumeración y estudio simplificados; pero asimismo la razón íntima de que exista esa zona razonablemente segura, aunque limitada, radica en el hecho de que es una resultante global de multitud de procesos parciales: mezclados sí en desordenada proporción mal conocida, pero en cada uno de los cuales se están cumpliendo leyes férreamente rigurosas; y precisamente porque los factores en juego son constantes y seguirán actuando igualmente en el futuro, es posible y probable el pronóstico acertado; sin esa constancia (ley dinámica) no habría ni siquiera una zona de probabilidad diluida, sino un verdadero caos de indeterminación, al que no se podría llamar propiamente ley estadística.

Los que quieren erigir a este caos en norma del mundo físico, donde según ellos todo es puro resultado favorable del azar darvinístico, arguyen sustancialmente así: Todo el universo material está integrado por partículas últimas (subatómicas); y como en éstas, que son sus partes, rige el caos estadístico, lo mismo tiene que suceder en el todo. Argumento aparentemente

apodíctico, donde, sin embargo, hay no pocos fallos de lógica; su máxima fuerza está en la afirmación absoluta, pero al mismo tiempo ambigua, de que en *todas* las partículas sólo hay casos estadístico, entendiendo por éste a la carencia de orden dinámico; y esto es falso, como acabamos de demostrar: a lo sumo valdría en el orden subjetivo, en cuanto existe en *algunos* procesos físicos una incertidumbre relativa a nuestros medios de observación, completamente distinta de una indeterminación o falta objetiva de norma que rija sus actividades. Semejante equívoco, así como la extrapolación indebida a *todos* los casos son otras tantas incorrecciones ilegítimas; más aún: la imposibilidad a que alude Heisenberg en su famoso principio, de observar simultáneamente y comprobar la existencia y la trayectoria de una partícula, ha dejado de ser tal en muchos casos, desde que él habló en este sentido, gracias a los progresos de la física nuclear y de los nuevos recursos ultramicroscópicos (cámaras de niebla y de burbuja, difracción con rayos X o con neutrones, artificios para la observación individual de moléculas y átomos, etc....); y aunque todo ello faltase, quedaría siempre un instrumento de trabajo mucho más penetrante, que se llama entendimiento y que nos dice que si la resultante es ordenada, como todos reconocen (ley macroscómica), la única razón posible de ser de ello es el orden en sus componentes (ley microcósmica).

Pero hay más: siendo la mezcla de factores desconocidos o prácticamente imposibles de añadir a los conocidos para tenerlos todos en cuenta el origen del margen de incertidumbre estadística, no hay paridad entre un problema que se sabe estar imperfectamente planteado, cual es éste, con otros donde el planteo es rigurosamente correcto y todos los factores bien conocidos (atracción de las masas, afinidades químicas...); y, por si ello fuera poco, es frecuentísimo el caso de confundir la incertidumbre cuantitativa con la cualitativa; en la primera hay muchas veces inseguridad, pero acompañada de una perfecta certidumbre respecto de la segunda (medida imperfecta del calentamiento de un conductor eléctrico al pasar por él la corriente, o de la dilatación de un metal por el calor, pero con la seguridad completa de que habrá calentamiento en el primer caso y dilatación en el segundo). Se ha abusado demasiado del término "caos" y de su asociación al método estadístico, que como todos los métodos no es más que un procedimiento, no un modo de ser en la naturaleza; en realidad es un atajo para llegar antes a la enunciación de una ley, sacrificando obligadamente una gran parte de la exactitud.

Con todos sus conocidos defectos, la estadística tiene un valor lógico del que se derivan numerosas e indudables ventajas y utilidades. Cuando se realiza adecuadamente por los sistemas modernos perfeccionados, se logra con ella dividir el extenso campo de las posibilidades en parcelas bien acotadas y discernibles por su diferente grado de probabilidad: desde la clase modal (la que está de *moda* o en uso) en que están comprendidos los casos de máxima frecuencia en que se cumplirá mejor la ley, hasta las clases extremas de suma anormalidad, cada caso tiene su puesto y está clasificado con arreglo

a fórmulas matemáticas claras y prácticas, deducidas de un maduro estudio del sentido interno y significación real del elemento *frecuencia*. Las compañías de seguros, al apoyarse en estos cálculos, podrán equivocarse en sucesos particulares, pero ni ellas ni las reaseguradoras se equivocan en la marcha general del negocio; para que unas y otras se arruinen harían falta catástrofes de dimensiones geológicas. Una de las aplicaciones prácticas del estudio de frecuencias respecto de factores naturales que tienen más influjo en la vida humana consiste, pues, en la determinación de hasta qué punto es anormal la cuantía de un fenómeno geofísico (velocidad del viento, fecha e intensidad de heladas tardías, lluvias torrenciales...); las leyes civiles suelen definir a veces que el daño normal, dentro de las condiciones usuales y ordinarias, lo paga el particular; pero pasado cierto límite (riesgo catastrófico) lo paga la compañía de seguros, y al observatorio donde se ha hecho el estudio estadístico corresponde certificar el grado de anormalidad de que depende la decisión.

Dentro del mismo terreno económico, aun la estadística elemental, restringida a la simple recolección de datos y a su representación gráfica por medio de una curva, permite vigilar eficazmente la marcha de un negocio e incluso descubrir las causas de sus alternativas: un descenso notable en esa curva puede poner sobre aviso y orientar, analizando lo que ocurrió en ese tiempo, en la investigación del motivo, para evitarlo en adelante. El valor lógico de esta última clase de indicios no es inmediato; requiere una ulterior aplicación de criterios rectos para discernir entre la mera correlación en el tiempo y la genuina relación de causa a efecto; ante todo, hay que cerciorarse de que semejante coincidencia cronológica es sistemática y no fortuita, e investigar luego diligentemente la supuesta influencia causal; porque pudiera suceder que ambas series de hechos no fuesen causa una de otra, sino efectos ambas de una tercera no tenida en cuenta. La antigua teoría simplista de atribuir los movimientos sísmicos al vulcanismo tenía en su favor la coincidencia geográfica y cronológica bastante frecuente en ambos fenómenos; hoy, sobradamente refutada con sólidos argumentos, que en la mayoría de los casos importantes la excluyen por completo, se ha buscado y hallado una explicación razonable en agentes geofísicos de carácter más general, a cuya acción deben su origen una y otra manifestación de actividad en la corteza terrestre.

Asimismo es útil en la práctica la interpolación y extrapolación de las curvas estadísticas para aquellos puntos interiores o exteriores, respectivamente, a su trazado, que no han sido objeto de recensión previa; en uno y otro caso será más o menos probable la posición así obtenida por conjetura, según sea su proximidad a los ya comprobados, y, sobre todo, según la mayor o menor regularidad de la curva fundamental, donde no aparezcan indicios de posibles singularidades (máximos, mínimos, discontinuidades, retrocesos...). Como se ve, el pronóstico fundado en leyes estadísticas ofrece un grado muy variable de seguridad y exige una atenta consideración de sus caracteres antes de decidirse a afirmar que una cosa ha quedado "estadísticamente demostrada".

ANTONIO DUE ROJO, S. I.

II

LA NOCION METAFISICA DE LIBERTAD EN LA TRADICION CRISTIANA

Es extraordinariamente amplia la gama de matices de significación de que goza el término "libertad" en las lenguas europeas. En un punto crucial para la interpretación del hombre se acumulan las preocupaciones de muchos siglos de reflexión filosófica. La tradición cristiana ha tenido en ellas un puesto decisivo, y sería desconocer la riqueza de su aportación, reducirla a la "libertad de indiferencia" y a una determinada problemática suya, agudizada en las controversias escolásticas. Lograr una integración sistematizada de la herencia cristiana en este punto no es fácil, pero debe intentarse. Véase en las presentes páginas un simple ensayo, de línea esquemática, que al menos puede mostrar la fecundidad del tema.

Demarcación inicial.

En su acepción más primitiva, libertad es ausencia de un vínculo que haría al hombre incapaz de realizar su voluntad, de dirigir su propia vida; puede tratarse de un vínculo material, como una atadura, o jurídico, como la servidumbre. A partir de ahí, como nota Lalande (Vocab. Techn. de la Phil., I [4.ª ed.], pp. 413 ss.), la noción parece haber evolucionado en tres direcciones principales: *a)* hacia la libertad *física*, o de coacción, de que pueden gozar no sólo los hombres sino los animales (es la noción inicial en su aspecto más material); *b)* hacia la libertad *social* (general o subdividida), prolongación del concepto inicial en lo que tiene de relación interhumana; *c)* hacia la libertad *interior* (psicológica, moral), profundización del concepto inicial, hecha, sin duda, por la observación de que lo primero que puede impedir al hombre realizar su más genuina voluntad, dirigir su propia vida, es quizá interior a él mismo; puede haber una verdadera prisión o servidumbre interior.

Es fácil ver que es este último sentido el que tiene decisivo interés para la filosofía; expresa quizá lo más íntimo por lo que el hombre se tiene a sí mismo por *persona*.

Pero, ¿de qué y para qué nos hace libres la libertad interior?

El albedrío como indiferencia y como autodominio.

El filósofo escolástico piensa aquí, en primer lugar, en el *liberum arbitrium*. Frente a toda determinación puramente extrínseca del acto de volun-

tad, reconoce al hombre en ciertas circunstancias una desvinculación ("indiferencia") tanto *del* determinismo del valor conocido como *del* determinismo de cualquier fuerza no consciente. Esta indiferencia se traduce en un poder de *autodeterminación*, aspecto positivo y más valioso del albedrío: por él es el hombre apto *para* ir haciendo su propio destino, y resulta de este modo *dueño de sí*. Es lo que hace a la acción humana genéricamente *moral*. (Y precisamente por lo innegable de la vivencia moral es, quizá, como alcanzamos la mayor certeza de nuestra libertad.)

En la raíz del albedrío ve con razón el escolástico otro género de indiferencia, esta vez del objeto conocido, expresada en un juicio valorativo que presenta un determinado bien como bien no puro, bien con aspectos malos, bien limitado, en suma, que por lo mismo excluye otros bienes también limitados. Si profundizamos aún en la condición de posibilidad de este "juicio indiferente", la encontramos en algo que ya no es indiferencia, sino la esencial apertura del hombre al bien en toda su amplitud, al bien total. Precisamente porque ante él no puede el hombre ser indiferente, puede serlo ante todo lo que no sea él. Pero es claro que esa apertura, raíz de la libertad como albedrío, no puede ella misma ser llamada libertad en el sentido del albedrío.

Albedrío y bien moral.

Dejando otros problemas que plantea el albedrío, hay que enfrentarse con uno que es de decisiva importancia para su misma significación metafísica. Es el que surge de su situación frente al que llamaremos *bien "moral"* (por el que la acción humana es específicamente moral). Prescindiendo del acierto etimológico de la denominación y superadas las concepciones extrinsecistas, hay que entender aquí por bien moral el bien de la *persona* humana en cuanto tal—el que hace al hombre, que lo abraza libremente ("moralmente"), *bueno* sin restricciones—, dotado, por tanto, para él de una fuerza de atracción *absoluta* (cuyas condiciones de posibilidad, incluso trascendentes, quedan implícitamente aceptadas desde su primer reconocimiento, y deberán ser explicitadas por la reflexión metafísica).

Así definido el bien moral, parece debemos entender se realiza en primer lugar en la totalidad del bien, en el conjunto armónico de los valores que se ofrecen al hombre. La fuerza de atracción es en este caso absoluta en el sentido más pleno, haciendo ilusoria e imposible toda renuncia por parte del hombre. Por otra parte, como atestigua la conciencia moral, se realiza también en muchos valores particulares. Pero en ellos, y por serlo, la irrenunciabilidad real no es tan plena, como bien sabemos por experiencia. La absoluta irrenunciabilidad inherente al bien moral ("obligación") se conjuga dialécticamente con un cierto poder físico de renuncia en concreto. Encontramos así la falta moral o pecado.

Y aquí se plantea el problema que afecta a la misma noción de libertad: por una parte, ¿puede ser libre y moral la aceptación de la totalidad del bien?; por otra, ¿es el pecado un auténtico ejercicio de libertad, y la pecabilidad una propiedad esencial de la misma libertad?

La noción de libertad como albedrío, que estamos elucidando, parece llevar obviamente a la negativa en el primer caso, a la afirmativa en el segundo. Por eso los escolásticos, por una parte excluían de la libertad humana el amor de la "bonitas in quantum talis"—una expresión no demasiado feliz de lo que hemos llamado totalidad del bien, conjunto armónico de los valores que se ofrecen al hombre—, donde es omnímoda la irrenunciabilidad. Para explicar el pecado distinguían, por otra parte, entre libertad *moral* (que sólo se da allí donde el bien moral no ejerce su fuerza absoluta de atracción) y libertad *psicológica* (el albedrío), que llega hasta donde puede llegar una cierta real renunciabilidad o indiferencia. El pecado es, pues, un ejercicio de la libertad psicológica, del albedrío, no menos que el acto moralmente bueno; por él, el hombre actúa lo más sobrecogedor de su autodominio, al encauzar su propio destino hacia el mal.

Repito que la consecuencia es obvia: basta repasar las notas de la noción de albedrío. Pero los mismos escolásticos recularon a veces, principalmente ante el segundo elemento de ella. En dos contextos, de índole teológica, sobre todo: el problema planteado por la libertad *humana* de Cristo, a quien debían reconocer, por otra parte, impecable, y el problema de la aplicabilidad trascendente de la noción de libertad a los ángeles y al mismo Dios. ¿Son Dios, Cristo y los ángeles *menos libres* por ser impecables? La lógica de la noción de albedrío lleva a responder que sí; pero Santo Tomás nos sorprende ahora con la negativa [1]. En realidad, es la negativa la que es sensata; y a lo que debe conducirnos es al replanteamiento del problema.

¿No será excesivamente simple la reducción de la libertad psicológica al albedrío? ¿No será sólo superficial la disyunción de libertad psicológica y moral?

La "libertas a peccato" agustiniana.

Enseñado por su profunda experiencia religiosa, S. Agustín, que en las obras de su juventud había cultivado la noción de libertad como albedrío, para concluir, contra la objeción maniquea, que el mal viene del abuso del albedrío por el hombre, desarrolló en los años de la controversia pelagiana otra noción diferente de libertad como *emancipación del pecado*. Noción de honda raigambre neotestamentaria, merece, sin embargo, ser llamada agustiniana en su desarrollo sistemático. Vale la pena hacer de ella una presentación amplia con los textos de S. Agustín [2].

---

[1] Véase, por ejemplo: "posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum" (*De Ver.*, 24, 3 ad 2); "quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus" (1, 62, 8 ad 3); Sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmata voluntatis in bonum non diminuit libertatem; ut patet in Deo et in beatis" (2-2, 88, 4 ad 1).

[2] Cfr. V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, París, Beauchesne, 1948, páginas 80 y sigs.

1. *Lo más nuclear de la libertad* es la necesidad de amar de algún modo el bien: "Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus et nolle non possumus" (*Op. imp. c. Iul.*, 6, 12.—ML. 45, 1524). "Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati esse omnes volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt" (*Ib.*, 11.—ML. 1521).

2. *Es libre* el hombre cuando por la gracia ya no sirve al pecado: "Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit; sed magis liberum arbitrium statuimus..., quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligatur... Ut quid ergo miseri homines aut de libero arbitrio audent superbire antequam liberentur, aut de suis viribus si iam liberati sunt?... Si ergo servi sunt peccati, quid se iactant de libero arbitrio?... Si autem liberati sunt, quid se iactant velut de opere proprio et gloriantur quasi non acceperint?" (*De Sp. et litt.*, 30.—ML 44, 233-234).

3. *La plenitud de la libertad* viene consiguientemente con la suma liberación de la pecabilidad en la visión beatífica: "Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo maior, non posse peccare" (*De Corr. et Grat.*, 12.—ML. 44, 936). "Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato" (Ench., 105.—ML. 40, 281). "Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum" (*De Civ. Dei*, 22, 30.—ML. 41, 802).

4. Así se entiende finalmente que Dios sea *sumamente* libre, por su necesidad del bien: "Certe, Deus Ipse, numquid quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?" (Ibid.) "Si liberum non est, nisi quod duo potest velle. i. e., et bonum et malum, liber Deus non est, qui malum non potest velle... Siccine Deum laudas ut ei auferas libertatem? an potius intelligere, debes esse quamdam beatam necessitatem, qua Deus iniustus non potest esse?" (*Op. imp. c. Iul.*, 1, 100.—ML, 45, 1116).

Los últimos textos son de idéntico sentido a los citados de Santo Tomás [3]. Este se inspiró, sin duda, en San Agustín al negarse a admitir que sea menos libertad ser impecable. Pero, mientras en el contexto tomista la posición nos apareció como una infracción de la lógica de la noción de albedrío, prevalentemente desarrollada, en el contexto agustiniano fluye con perfecta consecuencia.

La noción agustiniana de libertad es muy coherente, e incluso más realista que la del albedrío. El hombre, fundamentalmente bueno, busca el bien en todas sus acciones; y sólo la fuerza tiránica de una atracción instintiva puede hacerle obrar contra lo que ve ser su más verdadero bien. Es verdad que no por eso cuando así obra lo hace siempre sometido al determinismo de esa atracción. Le queda muchas veces albedrío; si no, no pecaría, como no pecan los animales. Pero, ¿tendremos que decir que *ejercita su libertad* precisamente en ceder a la atracción instintiva? La libertad que hace que el pecado sea responsable ¿no estará mejor concebida como el poder de no pecar, entonces mismo cuando se peca?

La teología fuertemente infralapsaria de S. Agustín atribuirá al "pecado original" esa fuerza tiránica de atracción instintiva. Una antropología metafísica verá más radicalmente en su base la dualidad misma de la constitución esencial humana, la falta de perspectiva originada por la duplicidad del co-

[3] Nótese que S. Agustín llama indiferentemente "liberum arbitrium" al albedrío y a la noción por él cultivada de libertad de pecado. Es una imprecisión de terminología, que pretenderá subsanar un agustiniano de la época escolástica, como Enrique de Gante, con la distinción de *libertas* y *liberum arbitrium*. Cfr. la nota 5.

nocimiento humano—experiencia y *apriori*—, que abre hacia lo trascendente sólo la dialéctica de la analogía; por último, el esencial egocentrismo de la persona finita... Luego profundizaremos en esto. Lo que en todo caso nos impone la filosofía agustiniana de la libertad es la conveniencia de abandonar la *exclusividad* de la noción de albedrío. Lo cual no es, evidentemente, abandonar la noción misma.

Pero entonces, ¿hemos de contentarnos con yuxtaponer la noción agustiniana a la noción de albedrío, o podemos tratar de buscar una verdadera síntesis de ambas?

Hacia una síntesis estructurada de la libertad interior.

A primera vista parecen inconciliables. La libertad como albedrío es ausencia de necesidad y parece incluir lógicamente la pecabilidad; o, al menos, hacer al impecable menos libre. La libertad agustiana es, por el contrario, suma en la necesidad del amor beatífico con su imposibilidad de pecar.

¿Cuál es, entonces, el siginificado de la libertad agustiniana? Creo que hay que entenderlo a partir de la sujeción en que vive el animal respecto de los estímulos y leyes instintivas específicas. El hombre, que tiene también una naturaleza animal, no está, sin embargo, totalmente encerrado en su red de intereses. Tiene un "centro" de atracción superior que lo arranca de ella, y, así, lo *libera:* radicalmente por su misma esencia espiritual; actualmente, por los actos en que se expresa auténticamente esa esencia—con grados de posibilidad real, que requieren incluso un proceso lento de adquisición—. La libertad es, como se ve, radical o actualmente, *apertura.*

El "centro liberador" es complejo. Incluye evidentemente al mismo hombre, visto desde su nivel superior, espiritual, más verdadero—y por eso la libertad es la autenticidad del hombre—; pero al mismo tiempo lo trasciende infinitamente—y por eso lo libera—. Así se explica el fenómeno más definitorio del hombre, su insanable *inquietud,* imposibilidad de descansar últimamente en ningún valor finito. El "Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te" del comienzo de las Confesiones es, a la vez, su mejor diagnóstico y la indicación de su más honda razón de ser. El hombre, que es en algún sentido, y no puede dejar de ser por ser persona, *autocéntrico,* es, más profundamente aún, *heterocéntrico* y está últimamente centrado en Dios. San Agustín no teme esa paradoja; se instala en ella para entender al hombre: "Tu autem eras intimior intimo meo et superior summo meo" (Conf. 3, 6, 11). Desde aquí es como se nos hace plenamente inteligible la noción agustiniana de libertad: es la atracción de Dios—el más radical *apriori* del hombre—lo que nos libera últimamente; por eso la máxima realización de la libertad es la necesidad de amar a Dios y a todo en El y la consiguiente imposibilidad de pecar. De Dios es de quien viene en última instancia al bien moral su fuerza de atracción absoluta. A la luz de nuestra auténtica verdad, nos es absolutamente irrenunciable. El poder de renuncia con que ahora nos encontramos proviene de la ofuscación de nuestro juicio por la mayor proximidad empírica de la atracción sensible. Pero por eso mismo no es tanto ejercicio de libertad cuanto renuncia libre a la libertad.

Esta reflexión nos ha hecho llegar a lo más hondo de la noción agustiniana. Pero, además, nos sugiere el camino para integrarle lo esencial del albedrío, realizando la síntesis que buscábamos. En efecto, ya hicimos notar que la raíz del albedrío está precisamente en la apertura al bien total. Esa apertura, que se presenta a un primer análisis como la de un horizonte ilimitado (el *valer*, del que cada valor concreto es una participación), se revela últimamente apertura al Valor Infinito *(Valer Subsistente)*, si consideramos que una apertura meramente horizontal quedaría en sí infundada. Radicalmente, pues, ambas nociones de libertad coinciden, y el aspecto albedrío brota del aspecto apertura. Una definición que atienda ante todo a ésta comprenderá también sintéticamente el albedrío y tendremos estructurada la libertad interior. Sólo habrá que imponer a la noción ordinaria de albedrío "el sacrificio" de la pecabilidad. Ser libre no incluirá ya en su esencia ser pecable. Ser impecable será ser más libre. Ser pecable—poder tener momentos de libertad "psicológica", no "moral", en la terminología escolástica—no será dejar absolutamente de ser libre, pero sí tener tarada la libertad por la posibilidad de una ofuscación del juicio valorativo; ofuscación que, como hemos repetido, deja entonces mismo libertad suficiente para poder no pecar.

¿Fórmula a emplear? Quizá valga: "apertura al Bien Infinito, que desvincula del bien meramente finito". Por bien meramente finito hay que entender el no afectado positivamente por el carácter moral, que le daría una conexión con el Infinito. Es claro que cuando hablamos de desvinculación del bien meramente finito, no la entendamos total, que se extendiera a toda reacción ante ese bien; sólo se dará cuando la apertura radical se actualice creando un horizonte consciente de valer y posibilitando por él un juicio valorativo indiferente.

Tal noción es ya bien aplicable a la afirmación del Absoluto como Dios personal[4]. La Santidad Subsistente es también Libertad Subsistente. Si somos

---

[4] La *determinación teística* del Absoluto plantea problemas que no han solido valorar los escolásticos en toda su real dificultad. Con demasiada frecuencia se usa en los manuales de Teodicea el nombre religioso de "Dios" para designar desde el primer momento al Ser Necesario o Ser Infinito, postulado como último fundamento para la explicación del mundo. Pero, si no queremos desvirtuar su auténtico sentido, sólo podremos aplicarlo al Absoluto cuando nos sintamos con derecho a ver en Él un ser personal, es decir, inteligente, amante y libre. Lo cual supone, además de que contamos con argumentos suficientes, que una tal "determinación" del Infinito no es una destrucción de su Infinitud. Precisamente por juzgar que lo sería, prefieren otras filosofías—por cierto auténticamente metafísicas—, la actitud más agnóstica que en otro tiempo se llamó "deismo". Los neoescolásticos, fieles a la tradición, apelan a la "analogía intrínseca" de los predicados en juego, entender, amar, libertad. Esa analogía supone, evidentemente, la "analogía del ser". Pero creo que plantea un problema ulterior, que aún no he visto abordado con plena decisión. Ya que esos predicados constitutivos del *espíritu* no son estrictamente "trascendentales" como el *ser;* y parecen excluir esencialmente una determinada zona de perfección, la de la materia (con lo que el Absoluto quedaría mermado en su Infinitud al ser determinado por ellos). Y antes aún de abordar ese problema es preciso fijar netamente las nociones metafísicas de entender, amar y libertad, de modo que puedan ser base de una trasposición análoga al Infinito. Para ello no deberán incluir esencialmente nada imperfecto. Pero, como de hecho esas nociones las obtenemos conceptualizando la vivencia espiritual humana, cargada de imperfección, hay que realizar en ellas un proceso de *depuración*. Tal es el que intentan para la libertad las presentes páginas.

entonces consecuentes, diremos que Dios es libre, en primer lugar, en el amarse a Sí necesariamente. A todo lo que no es El, ni tiene con El una conexión necesaria *ex suppositione*, lo ama sin ninguna necesidad [5].

Autodominio, autoposesión y apertura.

En la fórmula propuesta no se hace mención explícita del autodominio, que dijimos ser lo más valioso del albedrío. Pero está implícito sin posible duda. La desvinculación de todo bien meramente finito implica para el finito espiritual el tener que autodeterminarse e ir haciendo así su propio destino a través de un mundo de finitos. Ahora, sin embargo, no debemos ya considerar como un elemento esencial del autodominio el poder sobrecogedor de encauzar el propio destino hacia el mal; esto es más bien algo que proviene de la ofuscabilidad del juicio valorativo. Cabe concebir una experiencia plenamente humana sin ello; la Teología católica concibe así con razón la de Cristo y aun la propone como ideal de humanidad. Sin posibilidad real de opción por el mal moral puede haber un auténtico autodominio.

Puede que experimentemos dificultad en esta reducción del valor de autodominio al de apertura. Es frecuente considerar el autodominio como la suma dignidad humana. ¿No es, en realidad, el culmen consciente de la autoposesión, en la que consiste, ontológicamente el ser personal y, conscientemente, el ser inteligente y amante? Por el autodominio, ¿no imitamos de algún modo la misma *aseidad* divina? Hay mucho de verdad en todo esto; pero el autodominio mismo no es posible, como hemos visto, sino desde la apertura y por la apertura. Como ni es posible la posesión consciente de sí mismo en el conocimiento espiritual, sino por la apertura cognoscitiva a la Realidad Absoluta, ni la autofruición, sino por la apertura en amor al Bien Infinito. Ni, más radicalmente, la autoposesión ontológica del ser personal, sino por la apertura ontológica al mundo de los seres personales y al Ser Personal Infinito. Por eso es más definitoria la apertura.

Es paradójico el ser personal finito. No es él mismo sino en cuanto es también, en cierto modo, más que él mismo. Cuando antes analizamos la prisión interior, de que liberaba al hombre la atracción de Dios, nos referimos, sobre todo, a la dualidad constitutiva del hombre (animal-espiritual) y a la duplicidad, experiencia-*apriori*, de su poder cognoscitivo, con la consiguiente pérdida de perspectiva en la apreciación de los valores. Pero hay aún algo más radical, como ya insinuamos, y es el *egocentrismo* esencial a todo ser personal, en posible conflicto, en el ser finito, con más radical

[5] A esa conclusión llega Santo Tomás en *De Pot.*, 10, 2 ad 5: "voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum... Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter sed ex necessitate". Pero es un texto excepcional. Enrique de Gante, más agustiniano, es más constante en esa concepción y la precisa oportunamente: Dios ama todo *libremente*, aun a Sí mismo; a las creaturas además *con libre albedrío* y sin necesidad. *Summae quaest. ordin.*, 45, 3 y 4; Ed. Bad. Asc. (París 1520, reimpresión Nueva York 1953), II, 19rG. Cf. también *ib.*, 47, 5; II, 27vX.

teocentrismo. No hace falta decir que no todo "amor propio" es pecado, ni tampoco el natural egocentrismo en la ordenación de los valores. La persona finita debe aceptar su finitud. Su *yo* procede de Dios, y por eso son esencialmente morales cierto amor propio y egocentrismo. Se propondrán incluso como tipo: "como a ti mismo..." será la suma exigencia posible, y esto como ideal nunca plenamente realizable, del altruismo generoso. Y el mismo "sobre todas las cosas" del amor del Infinito no significará el olvido del *yo*. Todo esto es verdad; y, sin embargo, crea una constante amenaza de *egoísmo* que es la más íntima raíz de la pecabilidad. Lo autocéntrico del ser personal finito tiende—por pérdida, otra vez, de perspectiva—a sobreponerse a su más íntima esencia liberadora, la atracción heterocéntrica y teocéntrica, haciéndose así cautivo de su propia finitud.

Un autodominio que se cerrara sobre sí mismo dejaría de ser un auténtico valor. Nacido, como libertad, de la apertura al Infinito, necesita estar siempre bajo ella para ser auténtica libertad, libertad de sí mismo para ser él mismo...

Libertad como autonomía del amor.

Estas últimas reflexiones nos ofrecen la posibilidad de incorporar a nuestro ensayo de síntesis otra aportación, la más específicamente cristiana, la noción paulina de libertad como autonomía del amor.

Es hoy exegéticamente claro que sería minimizar el alcance de la lucha de S. Pablo contra los judaizantes del primitivo cristianismo, reducir su "libertad frente a la Ley" a la abolición del régimen ceremonial judaico. Estaba en juego algo mucho más profundo, y era la superación de toda una concepción del valor moral como derivado de un precepto e impuesto en fuerza del premio y el castigo. San Pablo anunciaba libertad porque anunciaba la elevación de la humanidad a un estado de filiación cuya plasmación en cada hombre es un principio interno de amor sobrenatural[6].

Y el amor es libertad porque es *autonomía*, espontaneidad espiritual en la prosecución del bien. No recibe los valores como algo impuesto desde fuera, sino que en algún modo los crea con su propio dinamismo. "Ama y haz lo que quieras", resumirá genialmente S. Agustín.

El tema de la autonomía es caro como ninguno al hombre contemporáneo, que adivina en ella, más que en el autodominio, la suma grandeza humana. Y no le falta razón. El evidente desenfoque con que es presentada por algunas filosofías existencialistas la creación del valor por el hombre—*anomía* ya más que autonomía—, se debe únicamente a su desarraigo de la fundamental libertad como apertura al Infinito, que hemos visto constituye lo más íntimo del ser personal. La apertura radical se actualiza en el amor. Cada acto de amor puede desviarse, pero cuando el amor es auténtico responde al orden absoluto del Bien, porque la apertura es apertura al Bien. La autonomía

---

[6] Véase una presentación sintética de estas conclusiones de la exégesis en el artículo de St. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon St. Paul* (En *Christus*, I (1954), iv, 6-27).

de un ser personal finito sólo puede ser auténtica en la consonancia con toda otra autonomía, y, radicalmente, con la Autonomía Subsistente[7]. La creación de valores, para no ser ilusoria no puede ser para el finito sino con-creación y re-creación. Paradójicamente, sólo puede ser *autónomo* por su *heterocentrismo*. Y, en cambio, porque siendo finito es *autocéntrico*, tiene en sí una raíz de dualismo y defectibilidad, de real *heteronomía*...

Será más plenamente libre el hombre en la medida en que se encuentre más centrado en Dios; cuanto con más verdad ame en todo a Dios y a todo "en Dios", es decir, tendiendo a identificarse afectivamente con El y a hacer suya la escala absoluta de valoración, emulando la generosidad universal del amor creativo. Desde ahí es desde donde aparece toda creatura personal de Dios como "otro yo"... Nos encontramos haciendo la descripción del ideal cristiano del ἀγάπη, que, al fin, se nos presenta como la suma actuación de la libertad. La doctrina, que es piedra angular del Nuevo Testamento, es también cumbre de la especulación cristiana sobre el hombre.

¿Puede ser también cumbre de la Etica, entendida como saber normativo de la *praxis* del hombre en su nivel natural? De otra manera, ¿no hemos desbordado las posibilidades naturales como nuestra síntesis cristiana de la libertad? Sí y no. La realización *absolutamente plena* de la libertad supera todo lo asequible a las fuerzas naturales finitas y está por encima de toda estricta exigencia; el cristianismo la describe como una unión a Dios, que no sólo destruye toda heteronomía sino que incluye una "visión" eternizante de la Realidad Infinita. También en su estado temporal de viador, el amor plenamente auténtico es gracia, sobrenatural e indebida. Por todo esto, la libertad perfecta es trascendente a la Etica. Y, sin embargo, tiene en ella una raíz de verdadera inmanencia[8]. Aun en la visión de Dios encontró Santo Tomás, y con él la mejor teología medieval, en esto genuinamente agustiniana, el sumo *naturale desiderium* del hombre. Con más razón podemos decir lo mismo del amor vial.

El hombre es siempre paradoja. Absolutamente indigente del auxilio gratuito de Dios para amar en plena autenticidad, no puede dejar de tender a ese sumo amor, y ya en el mismo tender logra una razón de existir. Porque en su misma esencia de ser espiritual, aunque finito, es libertad, apertura a la Infinitud de Dios.

José Gómez Caffarena, S. J.

Facultad de Filosofía. Alcalá de Henares (Madrid).

---

[7] Este es el sentido profundo, a veces mal entendido, de la autonomía justamente reclamada por Kant para el imperativo moral. Su mayor defecto estuvo en concebirla muy exclusivamente bajo el módulo del *deber*, con menos estima del *amor*. También le faltó la radicación explícita de toda posible autonomía moral en el Bien Infinito, Autonomía Subsistente. La postulación de Dios quedó por eso demasiado indirecta. La noción kantiana de libertad, rica, compleja y oscura, creo se hace más inteligible desde la síntesis que hemos intentado. No sólo es, pues, útil para la penetración del pensamiento cristiano tradicional, sino para su confrontación con el pensamiento moderno, que, al fin, ha partido de él.

[8] Véanse los dicisivos estudios de J. Alfaro, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, Gregorianum, 1957, pp. 5-50; *Persona y Gracia*, ib., 1960, 5-29.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *.)

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (París).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas.
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza).
Esp	* Espíritu (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofía (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Washington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M)
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (París).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (París).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeose	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
UnivAntioq	* Theoria (M).
UnivPontBol	* La Torre (Puerto Rico).
	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
	* Universidad Pontificia Boliviana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

a) **Recensiones.**

Díaz de Cerio Ruiz, Franco, S. I.: *W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Estudio genético-evolutivo, con una bibliografía general.* Juan Flors, editor, Barcelona, 1959. Libros "Pensamiento", serie Estudios, 1. LVI-547 págs., 21 × 14 cm.

Al cerrar este abultado volumen, más de un lector se preguntará, con un cierto tono de insatisfacción: ¿pero y dónde está la "interpretación" de Dilthey? Porque el capítulo final de síntesis no pasa de ser un buen resumen de los capítulos precedentes. Hasta es posible la tentación de pensar que el título del libro podría mejor haber sido: Materiales para el estudio del mundo histórico en D.

Lo que pasa es que el autor ha tomado en serio el subtítulo: "estudio genético-evolutivo"; ha tenido conciencia desde el primer momento de la grave dificultad metodológica de todo estudio sobre D., dificultad reconocida por cuantos se han acercado a él. Si D. propone un método histórico-evolutivo para el estudio de cualquier autor, nadie requiere tanto como él ese método, y no porque su pensamiento se estructure, como el de Schelling, en apartados sistemáticos bastante recortados por la cronología, sino al revés, porque la unidad a que en definitiva se reduce todo él, posee un crecimiento orgánico muy complejo, vitalmente siempre más rico, pero sin aportes visibles muchas veces de nuevos elementos. La afición musical, casi desde niño, de D. explica algo el ritmo flúido, cordial, de expresión tímida, vaga y recurrente, de sus ideas, que son siempre vivencias más que conceptos, difíciles por ello de aislar y de formular; su andar es lento, moroso, sin decirlo todo nunca de una vez, como un tema mil veces insinuado, jamás plenamente desarrollado. Por eso un intento global de interpretación, un ataque frontal, está erizado de riesgos de subjetividad; ya E. Imaz comenzó con un "Asedio a Dilthey", previo a su segundo intento "El pensamiento de Dilthey", que tampoco es una palabra definitiva. En la obra presente se vuelve al "asedio" envolvente, con la neta renuncia a una "conquista" definitiva. Expresivas, cuanto desilusionantes, son las palabras del autor al coronar ya el estudio: "cada vez nos confirmamos más... que no ha madurado todavía el tiempo para enjuiciar de-

finitivamente a D." (pág. 509). Pero este "asedio" puede decirse que ahora ha sido perfecto. Mirado el trabajo como una acumulación de piezas necesarias para el juicio definitivo, aunque no es sólo eso, todo es aquí completo, meticuloso y exhaustivo. La bibliografía que abre el trabajo, en sus dos secciones, obras de D., originales y traducciones, y obras sobre D. (439 títulos estas últimas), reseña de enjuiciamientos más o menos globales de D. por unos 50 autores (*Lo que se ha dicho de D.*; cap. II), y, sobre todo, la pormenorizada consulta de cada uno de los escritos de D., grandes y pequeños, desde los años estudiantiles hasta la muerte, incluidas las cartas y el "Diario", testigo éste inapreciable como punta de avance de sus ideas, de andar más retrasado en los escritos para el público, hasta que en la edad madura, ya con seguridad de sí mismo, se sincronizan estos dos pasos y cesa, por innecesario ya, el "Diario". Las divisiones rigurosamente cronológico-literarias del libro responden a estos apartados: Años universitarios (1852-64), ya luce allí el anhelo vital de D. de "unir Filosofía e Historia"; primeros años de profesorado (1865-76); primera proposición del problema (1875-82), importante escrito *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado* (1875), donde se esbozan las Ciencias del Esp., ocho años antes de la aparición de la *Introducción a las C. del Esp.* (1883); diversos tanteos hasta la publicación de las *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica* (1883-94); las *Ideas...*; años de indecisión y tanteos hacia la conciencia histórica (1895-1900); "Concepción del mundo", hermenéutica, tema del relativismo en D. (1900); historiografía en D. (1901); el *Sueño* (1903); la esencia de la Filosofía (1907); la estructuración del mundo histórico (1910, un año antes de la muerte), primero y último esfuerzo sistemático *total* de realización de la obra elaborada anteriormente.

El capítulo final, que haría bien el lector en leer el primero para obtener una orientación segura desde la cima, exprime en síntesis-resumen todo el contenido analítico de los capítulos precedentes y adelanta cierto número de conclusiones finales que condensan la valoración, siempre cautelosa y abierta, del autor. La "historia" es el tema y la meta que da unidad definitiva a todo D., desde sus años mozos. La historia es la "vida", el curso histórico del hombre, la vida mirada desde la vida misma (cerrado todo horizonte a una fundamentación trascendente de ella), no desde la abstracción (idealista, metafísica), ni desde los esquemas del mundo físico, pero con el rigor científico de las Ciencias de la Nat. prendidas al "hecho", como punto de partida (positivismo radical de D., en esto hijo legítimo del espíritu de la Ilustración); intenta una nueva crítica de la razón histórica (frente a la de la razón pura de Kant), con vistas, también, a un saber "seguro y universalmente válido"; esa crítica se realiza dentro de la "conciencia histórica", nuevamente alumbrada, que permite fijar las categorías de la "vida" del espíritu: vivencia (individual, subjetividad—aunque no subjetivismo—frente a desubjetivación de las Ciencias de la Nat.), comprensión (común, intervivencial) y conexión (totalidad continua y flúida que relaciona las partes con el todo y viceversa); estas categorías determinan la estructura de las Ciencias del Esp. y condicionan el "saber histórico" en sus tres dimensiones, derivadas de la "vivencia": temporalidad, conexión y sentido. Desde aquí se ilumina

la condición del hombre de ser "historiador antes que contemplador de la historia".

Este es, en minuta, el contenido y el resultado del libro. El avance expositivo, a tono con el autor estudiado y con el método de estudio elegido, es lento a fuerza de exhaustivo; las citas "in extenso" son sobreabundantes y constituyen una buena antología de primera selección, algunas se repiten quizá innecesariamente; para enderezar la marcha trabajosa del lector se ofrecen a trechos muy frecuentes resúmenes oportunos y enlaces con lo anterior; decimos resúmenes más que síntesis, porque éstas son más bien evitadas por el autor, que se mantiene fiel a la intención general analítica de la obra. Creemos que las citas hubiera estado bien referirlas a la obra de D. concreta (mediante un sistema conveniente de siglas) además de al tomo de las GS. En la traducción de los textos se advertirá, quizá, una excesiva fidelidad a la letra con términos castellanos que forman entre sí conjuntos semánticos más indefinidos que los originales.

Pero, en definitiva, digamos que el libro es una obra fundamental, superior, en su dimensión analítica y bibliográfica, a todo cuanto se ha escrito hasta aquí sobre el tema. Nadie podrá prescindir de ella en un ulterior estudio de Dilthey.

L. Martínez G.

Folgado, A.: *Evolución del concepto del derecho subjetivo.* Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI. San Lorenzo del Escorial, 1960. 330 págs., 24 × 17 cm.

En esta obra, el docto agustino R. P. F., profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad "María Cristina", de El Escorial, estudia concretamente, según indica el subtítulo del libro, cuál es el concepto del derecho subjetivo en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI. En su estudio, bien concebido y realizado con método estrictamente científico, propone de antemano en una *introducción* (págs. 17-73) el estado de la cuestión; a ella siguen *dos partes:* en la *primera* (págs. 73-117) examina y expone los precedentes, o sea, el concepto del derecho subjetivo que tenían los autores anteriores a nuestros teólogos del siglo XVI, especialmente Occam y los franciscanos Juan de Gersón, Summenhart, Mayr y Driedo. La *segunda* parte (págs. 177-330) se halla dividida en cuatro capítulos, en los que respectivamente va exponiendo: *definiciones* tanto del derecho en su aspecto objetivo como en su aspecto subjetivo; *textos* de los diversos autores, a los que hace los comentarios pertinentes; *estructura* del derecho: sujeto, objeto, término; *causas extrínsecas* del mismo: eficiente, ejemplar, final; finalmente, *divisiones* del derecho. Este es el contenido del volumen primero de la obra.

Se trata de un tratado rigurosamente científico, hecho a fondo, manejando directamente las fuentes que va citando con toda fidelidad y escrupulosidad, sobre una materia difícil en sí, poco estudiada y por algunos autores erróneamente interpretada. Felicitamos efusivamente al autor por esta magistral obra, que supone un estudio prolongado y profundo.

I. González.

b) Reseñas.

Il problema del valore. Atti del XII convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professorri Universitari. Gallarate 1956. Brescia, Morcelliana, 1957. 309 págs., 17,5 × 25,5 cm.

Como otras publicaciones parecidas, encierra este tomo las comunicaciones e intervenciones de los participantes en el congreso nombrado, enmarcadas entre una doble introducción (de los profesores Battaglia y Petruzzellis) y de nuevo dos breves escritos conclusivos de los mismos.

Entre las comunicaciones nos han interesado de modo especial las de don Juan Zaragüeta ("Puntos a revisar en la actual filosofía de los valores"), F. Gonseth (sobre los dos horizontes, objetivo y subjetivo de la conciencia, en relación con el problema de los valores), R. Lazzarini ("El "yo" y los valores"), V. Poletti (La conciencia de sí como valor en relación con la deliberación sobre la vocación personal), von Rintelen ("El aspecto fenoménico de los valores"), J. Chaix-Ruy ("Algunas reflexiones fundamentales"), F. Evain ("La persona, presencia y valor del ser"), E. Centineo ("Problematicidad de la fundación metafísica de los valores"), G. Caló ("Juicio cognoscitivo y juicio valorativo"), G. di Napoli ("Ser, valor e historia").

Echamos de menos un índice de las comunicaciones que incluya sus títulos, sin el cual nos encontramos un tanto ciegos ante estas actas. Y cuanto a su contenido, nos dejan la misma impresión que refleja la intervención de don Juan Zaragüeta en la sesión final recogida en la pág. 223: hay una cierta tendencia a recortar los alcances del problema axiológico reduciéndolo al ser humano e histórico en lo que tiene de libre y espiritual. Y el campo de los valores, en toda la amplitud de su sentido analógico, abarca el placer y el dolor, lo feo y lo defectuoso...

Esto supuesto, subrayemos la riqueza de perspectivas que sobre un problema tan importante como el axiológico recogen las actas de este XII Congreso de Galarate.

A. M. Tornos.

Tomlin, E. W. F.: *Living and Knowing.* London, Faber and Faber Ltd. 1955. 285 págs., 14 × 22,5 cm.

El libro quiere ser una investigación sobre el sentido de nuestra existencia que arranque de las categorías de la vida y haga frente a la actitud, en nuestro tiempo tan extendida, de pensarlo todo en términos mecanicistas, complementados en todo caso por un misticismo vago, no plenamente reflejo y casi nada consecuente. Esto sólo lleva a pensar que todo lo que es vivo nació en el mundo por casualidad y no lleva de por sí a ninguna parte.

El autor encuentra inexplicable que se admita ser científica una actitud semejante.

En la parte primera se analizan las razones por las cuales ha venido la filosofía a llegar a esta situación un tanto vergonzante. La desconfianza en

la metafísica estaría en el trasfondo de esta trayectoria, desconfianza que es difícil corregir si se sigue haciendo filosofía—como hasta ahora—en términos tomados de la física (meta-física) que habría que enriquecer con términos y problemática de la biología y psicología.

En la segunda parte se plantea la necesidad de una ciencia psicobiológica teórica, y en la tercera se bosquejan sus rasgos más generales. En la cuarta se discute una teoría axiológica que se corresponda con los planteamientos de la psicobiología teórica, y en la quinta, se sacan las conclusiones metafísicas que en todo ello se fundarían—que quizá por esto más bien habrían de llamarse meta-psicobiológicas. Cierran la obra unas reflexiones—que el autor llama "Postscriptum acientífico conclusivo", sin duda, aludiendo a Kierkegaard—en la que reclama la atención al concepto de persona, en el cual habría de rematar todo estudio de la vida, que implica la realidad de un Dios Personal, dador y Señor de la vida.

La obra está llena de sugerencias interesantes. Usa el concepto "sobrenatural" con un sentido distinto del que habitualmente se le suele dar, que es estrictamente teológico y cristiano. Y creemos que su intento—de acercar la metafísica a la biología teórica moderna—es de una importancia grandísima en nuestro tiempo, en que los conceptos físicos son tan inmanejables en las ciencias del espíritu.

A. M. Tornos.

Mc Keon, R.: *Thought Action and Passion.* Chicago. The University of Chicago Press, 1954. IX, 305 págs., 14,5 × 22,5 cm.

El libro comprende cuatro trabajos del autor: 1) "Love and Philosophical Analysis"; 2) "Truth and the History of Ideas"; 3) "Freedom and Disputation"; 4) "Imitation and Poetry". Los tres primeros habían sido ya publicados anteriormente y aparecen ahora revisados. El cuarto, cuya extensión es casi doble que la suma de los otros tres, estudia el tema "Imitación y Poesía", y en él nos queremos fijar especialmente. Se publica por primera vez ahora.

Se abre con un estudio muy detenido y matizado de las teorías estéticas de la antigüedad. En ellas, sobre todo en la platónica, predomina la concepción del arte como imitación. Y aunque a primera vista no lo parece, es el mismo concepto una línea directiva que nos conduce a través de toda la historia de la estética tomando muy diversos sentidos según la concepción filosófica reinante. Porque ésta unas veces se fija predominantemente en el objeto que se ha de imitar: y según que lo conciba como una eterna idea o esencia o como un mero acontecer se originan dos tipos radicalmente distintos de estética. Otras veces se fija especialmente en la persona de alguna manera implicada en toda imitación: o bien, en la interna fuerza estética de los grandes maestros, cuya obra por eso *debe* gustar según las leyes de la existencia humana, o bien en la mera facticidad del placer estético provocado, y entonces es bello lo que gusta, lo que fácticamente "imita" a las causas del placer.

Estos puntos de vista se estudian también en la filosofía medieval y mo-

derna, dedicando especial atención a Descartes, Hobbes, Malebranche, la preparación del kantismo, Kant, Croce, Dewey, Santayana. Con ellos y en el XIX ha entrado de lleno en la historia de la estética y se ha convertido en objeto central el estudio de la imaginación—que venía, ya desde antiguo, teniendo una gran importancia—. También la temática de la asociación de ideas, que atribuye un sentido nuevo a la distinción entre el objeto inmediatamente producido por la actividad artística (objeto expresivo) y el mundo sensible y pasional sugerido (objeto expresado). Con ello quedan patentes cuatro aspectos fundamentales que tiene la poesía en cuanto creación estética y que nos muestran cuatro maneras distintas de entender la imitación, además de hacernos ver el importante papel jugado por el elemento "imaginación" y el elemento "expresión": 1) Poesía como espejo o encarnación de valores; 2) poesía como objeto de la imaginación productiva; 3) poesía como "medio" que transmite un mensaje cognoscitivo o emocional del autor a su público; 4) poesía como estado mental y reacción.

En realidad no es justo apoyarse de modo unilateral en alguno de estos cuatro aspectos para condenar de modo absoluto la antigua estética o algunos de sus módulos de interpretación. Las nuevas categorías del arte están ampliamente prenunciadas en la antigüedad griega y latina, y nos ayudaría a no ser parciales ni demasiado categóricos el conocerlas más a fondo.

Un ejemplo típico es el juicio de Dilthey que afirmaba haber caído por fin la poética de Aristóteles de su situación de privilegio y gran influencia con el advenimiento de la estética romántica. Ante todo no es exacto que ese dominio haya sido tan continuo como quiere Dilthey (cf. "Die Einbildung des Dichters: Bausteine für eine Poetik; Gesammelte Schrifte, Leipzig 1924, B. VI, pág. 103). Pero es que además la nueva estética, tal como la explica el mismo Dilthey, está de algún modo basada en un tipo antiguo de imitación.

El estudio es algo prolijo, riquísimo en información histórica. Tal vez exagera un poco la importancia del concepto de imitación en estética, pero para la historia de la antropología y de las ideas filosóficas es de grandísimo interés.

A. M. TORNOS

BUGBEE, H. G.: *The Inward Morning. A philosophical exploration in journal form*. Bald Eagle Press, 1948. 232 págs., 16 × 23,5 cm.

El autor, que en sus ideas filosóficas se siente muy cercano a Gabriel Marcel, nos da en densas notas su sentir sobre los problemas más hondos de la filosofía: las reparte en forma de diario entre el 26 de agosto de 1952 y el 5 de noviembre de 1953, dejándose llevar de la secreta teleología de su espíritu que busca la verdad sin dejar cabos sueltos ni forzar las premisas con el ansia de tener un sistema.

Este procedimiento da un gran valor a sus reflexiones, que llevan el sello de la autenticidad. Resaltan los pasajes sobre el significado de la admiración en nuestro abrirnos a la tarea filosófica, el carácter de absoluteidad que de algún modo afecta a nuestra experiencia, la necesidad de reconocer las cosas

como dadas (en el pleno sentido de la palabra donación) y no sólo como datos empíricos, la reducción de la certeza a la categoría del ser más que a la del poseer, lo intenso de su laudable ascesis de subjetividad sin caer en el subjetivismo.

Encabeza el libro una introducción de Gabriel Marcel en que nos lo enjuicia con hondura y patente simpatía. Y es que verdaderamente sugieren mucho sus páginas, aunque la forma de diario no ayude para encontrar precisiones exhaustivas o actitudes definitivamente claras.

Nos gusta especialmente el respeto y aun amor a lo real que postula el autor para toda tarea verdaderamente filosófica, que ha empezado por ejercitar él mismo.

A. M. Tornos

Boekraad, A. J.: *The Personal Conquest of Truth According to J. H. Newman*. Louvain. Editions Nauwelaerts, 1955. 327 págs. 20 × 13 cm.

Se trata de un estudio basado en una tesis doctoral defendida en la Universidad Gregoriana de Roma. Los cuatro primeros capítulos están dedicados al medio ambiental y geográfico, tan importante tratándose de una personalidad como Newman que nunca vivió de solas abstractas ideas y tuvo tan dramático y trabajoso camino hacia la verdad. El primer capítulo precisa bien este punto, mientras que el segundo describe el modo concreto como Newman recorrió sus etapas hacia la fe. El tercero nos hace retroceder al contexto del racionalismo, cuya consecuencia más terrible fue quizá el hacer desesperar a la razón de todas las verdades que no fueran banales. Y llegó aquella religiosidad del XIX, más cerca del sentimentalismo que de la sinceridad, que quizá no pudo satisfacer a Newman por el impacto de inquietud que en él causó la sed de verdades tajantes del liberalismo.

Tratado esto en el capítulo cuarto, venimos a la parte verdaderamente teórica del trabajo. El autor investiga los tres tipos de inferencia de que Newman habla: la natural, que hacemos constantemente en nuestra vida diaria y concreta, sin esfuerzo, intención y a menudo sin conciencia refleja; en segundo lugar, la inferencia formal, que es la consciente clarificación y formulación de nuestro discurrir conforme a las leyes de la lógica, cuya forma típica y, según Newman, más perfecta sería la realizada según la lógica aristotélica; en tercer lugar, la inferencia informal, necesaria para las realidades de la vida concreta, porque una inferencia formal nunca puede comprender los principios últimos ni las conclusiones individuales y concretas que tenemos que sacar en la vida: a este último tipo se reduciría la certeza de la fe y todo tipo de certeza en que trabajáramos con el espíritu verista de la lógica y con el espíritu realista de la vida.

El sexto y último capítulo del libro examina la legitimidad de esta solución de Newman para resolver sin relativismo el tremendo problema que representa la multiplicidad de actitudes y soluciones que los problemas vivos suscitan.

Fuera del gran interés histórico que la figura del gran cardenal inglés tie-

ne para nosotros, valora este libro la tremenda actualidad del problema de la racionalidad de la fe que hay que mantener frente a los relativismos a que inclina la necesarísima tolerancia de nuestros días.

A. M. TORNOS

CAMPANELLA, TOMASSO: *Magia e grazia.* Inediti. *Theologicorum liber XIV.* Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. Roma, Edizione Nazionale dei classici del pensiero italiano. Serie II. Vol. 5. Fratelli Bocca Editori, 1957. 260 págs. 24 × 18 cm.

En una anterior reseña dábamos cuenta de las características de la presente edición de inéditos de Campanella (cfr. PENSAMIENTO, 16 [1960] 121-22). El interés principal de este tomo está en que contiene toda la doctrina de Campanella sobre la magia, prendida al tema de la gracia sobrenatural. Esta gracia la considera Campanella, según su terminología, como una magia de grado trascendente, como un orden milagroso, por encima de todo el poder humano. En este contexto, y para trazar mejor la línea divisoria de la facultad sobrenatural, que es la gracia, Campanella se extiende largamente en la descripción de las otras clases de magia inferior, magia natural, magia artificial y magia diabólica, contrapuestas a esta "magia divina". Siete largas secciones desarrollan los usos y formas de la magia artificial (cap. 9, art. 4); viene a ser una refundición del *De sensu rerum et magia,* compuesto doce años antes, con más erudición ahora y algo menos de fantasía. Resulta en todo caso un interesante documento histórico que nos informa sobre las ideas "mágicas" del Renacimiento. La base de la edición y traducción es el códice parisiense, pero al pie de página van las variantes del códice romano.

L. MARTÍNEZ G.

ROSENTHAL, ERWIN I. J.: *Political Thought in medieval Islam. An Introductory Outline.* Cambridge. At the University Press, 1958. XII-324 págs. 21,5 × 14 cm.

El libro es de gran seriedad y aparato científico, con nutridísima consulta de fuentes que se refleja en las notas reunidas al final del libro, casi una tercera parte de su extensión. El tema es de innegable originalidad. Si en el mundo metafísico y gnoseológico-psicológico la extraña mezcla de pensamiento clásico, Platón-Aristóteles, y espiritualidad musulmana ha ocupado largamente la atención de los investigadores, no así las relaciones, por fuerza más dramáticas, de las dos mentalidades dichas en el terreno práctico y teórico de la política estatal. El Corán es extremadamente conciso y simple en este respecto; razón para que se ampliara de un modo receptivo la concepción política de los pensadores musulmanes. Cuál ha sido esta concepción en las más destacadas figuras del mundo musulmán medieval, es el objeto de este estudio. Precede una primera parte de carácter más práctico e histórico sobre la teoría y ejercicio del califato, del gobierno y del poder estatal; en esta primera sec-

ción se estudian, entre otros, Algazel, el hombre de la tradición, y Aben Jaldún, el humanista. La segunda constituye el estudio más interesante para la filosofía política, y se centra en Al-Farabi, Ibn-Sina, Avempace y Averroes. Los puntos salientes de este análisis son: permixtión (teológica) de los dos órdenes, natural y sobrenatural; primacía temática de lo religioso sobre lo filosófico; fuerte influjo de la *República* de Platón y conato de síntesis de ideal musulmán y concepción política griega, síntesis jamás lograda.

L. Martínez G.

Themistius: *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote.* Traduction de Guillaume de Moerbeke. Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas, par G. Verbeke. Publications universitaires de Louvain. Editions Béatrice-Nauwelaerts. Louvain-Paris, 1957. XCVIII-322 págs. 25 × 16 cm.

Con todo lujo crítico se edita esta traducción directa del griego, hecha por Moerbeke, con lo que se inaugura una colección: *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum,* emprendida por el equipo medievalista de Louvain. Aparte el interés científico de la misma edición mueve al editor de este volumen una intención histórico-doctrinal: la de precisar el influjo de Temistio en la doctrina psicológica de Santo Tomás. Ello explica que al texto editado precedan dos extensos estudios, en parte ya publicados anteriormente en la *Revue Philosophique de Louvain,* el primero sobre las fuentes y cronología del Comentario de Santo Tomás al *De anima* de Aristóteles (influjo y concordancia literal entre el Comentario de Temistio y el Comentario tomista, fecha de composición 1268-69), y el segundo sobre el influjo de Temistio en el *De unitate intellectus* de Santo Tomás (se apoya en aquél para su teoría de la multiplicidad de intellectos activos, contra el monismo averroísta). De ocho manuscritos estudiados y utilizados para reconstruir el texto se ha escogido como base, por su excepcional valor crítico, el códice 47-12 de la Catedral de Toledo, terminado el año 1266.

L. Martínez G.

Pierola, Raúl Alberto: *Hegel y la estética.* Universidad Nacional de Tucumán. Instituto de Filosofía, 1956. 105 págs. 23 × 16 cm.

Como segundo plano de esta exposición de la teoría hegeliana está la temática viva, azuzada por Croce, de si Hegel hace justicia a la autonomía y perennidad del arte. ¿Será éste una mera instancia de la marcha de la razón, en el ínfimo escalón de la vida del Absoluto, como autoexpresión sensible e inmediata de éste, rebasada y reabsorbida por él en la Religión y definitivamente en la Filosofía, de modo que el arte haya cumplido ya su destino como "fenómeno del pasado" (tesis de Hegel)? ¿O tendrá su sentido en sí mismo jamás diluído en una categoría racional, en una pura verdad que

deja vetusto y caduco el hervor del sentimiento y de la imaginación creadora, que ve Croce como una "infancia ideal (no cronológica) del Espíritu"? El autor parece inclinarse a esta segunda concepción, tratando con todo de integrarla en el esquema de Hegel, al conceder a éste que el Arte se reabsorbe en la Verdad, pero en una Verdad más abierta que la de Hegel, no circunscrita al mero plano lógico, sino uncida a la imprevisible espontaneidad del Espíritu, como un momento de la vida de éste que vale para siempre. Desde aquí la visión del futuro del Arte es más optimista que la de Hegel.

L. MARTÍNEZ G.

LORIAUX, R., S. J.: *L'être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*. Musseum Lessianum. Desclée de Brouwer, 1955. 228 págs. 23 × 15 cm.

Dos líneas se distinguen en la dialéctica platónica: una ascendente, otra descendente. La primera arranca de un análisis del hecho concreto del conocimiento y termina postulando la existencia de realidades inteligibles y del Ser supremo. Se prepara en el *Fedón* y en el *Banquete* y culmina en la *República*. Tres tesis la resumen: 1), el objeto propio de la inteligencia debe ser una "ousía", o sea una forma inteligible existente en sí misma (lado existencial en la raíz de la metafísica platónica oportunamente subrayado por el autor); 2), desde ésa, o esas formas inteligibles subsistentes, ascenso al Ser supremo; 3), Ser supremo, que, además de ser la Forma subsistente suprema, es la belleza suprema, objeto del amor. Entendimiento y voluntad centrados en ese término metafísico, Ser y Bien; postura sintética (en la *República*) de los resultados del *Fedón* y del *Banquete*. La segunda línea, la descendente, se aplica a explicar y deducir las realidades inferiores, incluso las sensibles, de las que se hizo antes poco o ningún caso, a partir de la suprema realidad metafísica; saldrá de ahí una estructura coherente del mundo. Esta derivación o deducción no es, con todo, emanatista, si bien tiene como base la idea de la participación; se desenvuelve en los grandes diálogos metafísicos, sobre todo el *Parménides*, temática del uno y lo múltiple.

L. MARTÍNEZ G.

MOSER, SIMON: *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*. Walter de Gruyter u. Co., Berlín, 1958. 294 págs. 22,5 × 15,5 cm.

El libro está constituído por una serie de trabajos de cierta independencia, ligados todos por el interés de pulsar las reacciones de diversos filósofos en torno al concepto y puesta en marcha de la metafísica como ciencia. Se adopta como tipo de pensar metafísico el de Aristóteles, al que hacen eco inmediato los grandes espíritus de la Escolástica, Tomás, Suárez; es el contenido de los dos primeros capítulos. En seguida se aborda el tema de fondo, la metafísica en la actualidad, con la velada pregunta que flota en el aire

de si existe ecuación entre ésta y aquélla (tal es la intención de la partícula *y—und*—del título). Para ello se analizan ciertas posturas claves del pensar metafísico de hoy, primero del lado de la escolástica, Lotz, Welte, y luego Hartmann, Heidegger. Dos últimos capítulos, del más alto valor por su originalidad y oportunidad, auscultan el potencial metafísico que ofrecen la física y la técnica actual, en un cotejo (fiel al esquema del libro) con los conceptos y fondos metafísicos encerrados en la "physis" y en la "techne" griegas.

L. Martínez G.

Runes, Dagobert D.: *Letters to my Teacher*. New York, Philosophical Library, 1961. 105 págs. 19 × 12 cm.

"Lecciones" a mi maestro podrían titularse más propiamente estas "cartas". Son inspiradas por una amarga reflexión del autor sobre el resultado global histórico de los sistemas pedagógicos imperantes en el mundo. La realidad da que el hombre no progresa visiblemente en la Historia: sus malos hábitos de "niño ineducado" no llevan trazas de desaparecer; crueldad, mala fe, explotación del semejante, ambición desaprensiva, despotismo brutal. Costumbres malas, que era de esperar desaparecieran gradualmente con la labor educativa de la humanidad, parece que se dan, no en muy diferente grado, desde los Césares romanos hasta los tiempos de Hitler y del comunismo. Pero, ¿no habrá parte de responsabilidad en la valoración dada en la escuela a esos hechos monstruosos, guerras, brutalidades, atropellos, que son presentados como la trama de la Historia, en vez de los hechos virtuosos y las aportaciones pacíficas a la convivencia y bienestar concorde de los hombres? Y ¿no será también que las consignas buenas de amor al prójimo y respeto mutuo que damos en la cátedra y en el templo las incumplimos en cuanto salimos a la calle? En definitiva, la humanidad no se "educa", sino que sigue "deseducándose". La pedagogía humana social tiene que reconocer su derrota. Un cambio de rumbo deberá atender por encima de todo a la "sabiduría" humana, crecida en la mutua estima y veneración del hombre al hombre.

L. Martínez G.

Benito y Durán, Angel: *El discurso de San Basilio Magno a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles. Primera introducción humanístico-cristiana a la filosofía*. Discurso inaugural en el Instituto Nacional de Segunda Enseñanza de Cuenca. Curso 1959-60. Cuenca, 1959. 64 págs. 24,5 × 17 cm.

El valor histórico de este discurso se proyecta en tres momentos de interesante afinidad cultural: el siglo IV, irrupción cristiana en el mundo de la ciencia antigua; el XV, reviviscencia clásica con dos acusados matices antitéticos, el renacimiento pagano y el renacimiento cristiano, y el XX, actual, cuando es oportuno tener presente la incitación de San Basilio hacia un hu-

manismo equilibrado, ni tímido ni indiscreto. El punto más extensa y originalmente tratado es el segundo; el autor realiza una reveladora cala en el desenvolvimiento del humanismo español (que considera como típicamente cristiano frente al paganizante de Italia) y muestra el papel específico orientador que en ese desenvolvimiento correspondió al célebre discurso de San Basilio, citado y seguido por nuestros más representativos defensores de los estudios humanísticos, desde Alonso de Cartagena hasta Juan Bonifacio.

L. Martínez G.

Martin, Wm. O.: *Metaphysics and Ideology*. The Aquinas Lecture 1959. Milwaukee, Marquette University Press, 1959. 87 págs. 11,5 × 18,5 cm.

Se trata de una larga conferencia tenida en la Universidad de Marquette con motivo de la celebración anual de Santo Tomás de Aquino. Entiende por metafísica una verdadera ciencia; por ideología, algo que en realidad no es ciencia ni se refiere a la dimensión de la verdad, sino que es más bien un instrumento útil para estructurar mediante ideas. Estas nociones supuestas, investiga si en realidad puede haber una ciencia metafísica, que para serlo tendría que ser autónoma, sistemática y abierta, histórica, adecuada a la realidad. Estas cualidades se encuentran realizadas en el realismo moderado mantenido sobre todo por la tradición aristotélico-tomista. Hay otras filosofías que se comparan con ésta: platonismo, idealismo, naturalismo, materialismo y otras aportaciones modernas. Han esclarecido sobre todo cómo no deben resolverse los problemas metafísicos, y al confrontarse con el realismo moderado han falseado el concepto de verdad para no ceder ante él. Con ello se han hecho ideologías dejando de ser metafísica.

Al final se juzgan brevemente las aportaciones del existencialismo, la fenomenología, el análisis lingüístico, la filosofía cristiana protestante. En lo que no tienen de realismo moderado corren el peligro de convertirse en ideologías. Y no se ha de olvidar: la ideología no es para conocer la verdad, sino para luchar por la vida. Sus diferencias con la verdadera metafísica no son diversidades intelectuales secundarias, sino pugnacidad que hay que tomar en toda la tremenda seriedad que tiene.

A. M. Tornos

De Vries, J.: *La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico*. El Mensajero del Corazón de Jesús. Bilbao, 1960. 153 págs., 15 × 21 cm. Traducción española de J. A. Menchaca, S. J.

El nombre del ilustre profesor P. De Vries avala de una manera definitiva este importante libro. Que además es oportunísimo. Actualmente se está llevando a cabo una crítica científica y serena del marxismo desde el punto de vista filosófico, pasados ya los tiempos de la subestimación o del desprecio del marxismo como filosofía. Como prueba baste citar los nombres de Wetter, Calvez, etc. En estos momentos hacía falta un estudio sobre un punto de tanta actualidad como la teoría del conocimiento, que en definitiva

toca la raíz de muchas doctrinas propaladas por los teóricos del marxismo. De esta manera se prueba que si el marxismo se presenta como una filosofía total, también se prueba que hay una respuesta serena y asimismo total en los terrenos no marxistas, y más concretamente en la *Philosophia Perennis*. El P. De Vries ha abordado esta respuesta en el terreno del conocimiento en este libro. En la primera parte (págs. 7-63) expone objetiva y transparentemente la criteriología del materialismo dialéctico, fundándose en los "autores clásicos": Marx, Engels, y particularmente en Lenin. De esta exposición aparece clara la tesis fundamental gnoseológica del marxismo: el último criterio de verdad es la *práxis*, entendida en sentido marxista, es decir, el éxito de la acción para el triunfo de los fines prácticos del marxismo. En la segunda parte (págs. 69-149) se hace una crítica, sin acrimonias, pero severa, de la tesis marxista, tanto desde el punto de vista de la lógica formal (c. I), como desde el punto de vista criteriológico o de la realidad misma del conocimiento humano (c. II). El estudio del ilustre profesor es documentadísimo y penetrante. No es posible en una reseña discurrir por todos los capítulos de la obra. Pero dejamos consignadas aquí las últimas palabras de la misma: "... la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico no sólo es de bajo nivel técnico científicamente, sino que, en cuanto al contenido, tampoco da ninguna legítima solución de los problemas en puntos esenciales".

J. M. Alejandro

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Volume XXXIV. April 19 and 20 1960. *Analytic Philosophy.*—Office of the Secretary of the Association the Catholic University of America. Washington 17, D. C.

La "Asociación Filosófica Católica de América" ha celebrado su XXXIV Asamblea con el éxito que solía tener en las anteriores, de que ya dimos información a nuestros lectores.

Este anuario es un índice de los temas que ocupan preferentemente la atención de los filósofos americanos. Entre ellos hacemos destacar las siguientes comunicaciones: W. Sellars, *Being and Being Known;* E. McMullin, *The Analytic Approach to Philosophy;* R. G. Miller, *Linguistic Analysis and Metaphysics;* W. N. Clarke, S. I., *Linguistic Analysis and Natural Theology*. Siguen a continuación reseñas de discusión de "mesa redonda" sobre once temas más o menos relacionados con el título general.

El anuario se cierra con una parte documental y direcciones de los filósofos americanos pertenecientes a la Asociación.

J. Roig Gironella

González Caminero, N.: *Historia Philosophiae*, vol. I. Universitas Gregoriana, Roma, 1960. 370 págs. 15 × 22 cm.

En espera de dar un juicio total de la *Historia Philosophiae*, que con este primer volumen empieza a publicar el ilustre profesor de la Universidad Gre-

goriana, hacemos la presentación de dicho primer volumen, que nos obliga a esperar una obra magistral. Abarca este volumen una primera parte de la filosofía antigua (s. VII al s. IV a. C.); concretamente, el *ciclo colonial* (desde los Milesios hasta los Sofistas) y el *ciclo ateniense* (desde los Sofistas hasta Aristóteles inclusive). De particular interés, tanto desde el punto de vista doctrinal como desde el punto de vista metodológico del autor, y que señalan una auténtica originalidad, son las *introducciones*: la general (págs. 13-39) y las particulares a cada ciclo (págs. 45-48 y 195-200). Ya en otras publicaciones había expuesto el autor su *concepción rítmica* de la historia de la filosofía: un movimiento pendular entre dos extremos hasta llegar a un punto central de coordinación y equilibrio. El autor lo aplica con magistral acierto pedagógico en su exposición, y así coordina los movimientos filosóficos en una unidad científico-expositiva perfecta. Así, en el primer ciclo, al primer extremo milesio-pitagórico corresponde un antiextremo con Heráclito y los Eleatas, hasta llegar a la tentativa conciliadora de Empédocles, Anaxágoras y Leucipo (págs. 48-182). De igual manera, entre los movimientos pendulares extremos sofistas y socráticos surge la gran síntesis ática iniciada en Platón y consumada en Aristóteles (págs. 206-362). La magistral exposición del autor, original y profunda (extraordinaria nos parece la exposición de la doctrina pitagórica, la platónica y la aristotélica, sin que las demás desmerezcan), se ve limitada por la necesidad escolar de una imperativa brevedad, que, sin ser excesiva, impide la exposición amplia y más completa. Pero el autor no ha caído en ese esterilizante esquematismo, que sin exponer ni ideas ni sistemas cae en una desoladora aridez, y del que tantos ejemplos por ahí corren. La lectura de este primer volumen deja ver horizontes de interesantísima originalidad, con el mérito de ir exponiendo los textos originales hasta hacer sentir una vivencia acusada del pensamiento de los diferentes autores. Nos felicitamos sinceramente de que se empiece una *Historia Philosophiae* de este estilo y nivel y esperamos que el autor nos regale pronto con la obra total que de él esperamos. Más aún, creemos que esta obra ha de salir en español, sin las limitaciones escolares que por fuerza ha de tener ahora. Sí nos gustaría (y no señalamos esto como defecto, pues poco pesa en la historia de los sistemas) una nota sobre los órficos, no por lo que valgan en sí, sino por el posible influjo ejercido sobre Platón. Aunque la carencia de esa nota, que al fin pertenece a lo que podemos llamar filosofía *mítica*, en nada afecta a la magistral exposición que el autor nos presenta en este primer volumen.

J. M. ALEJANDRO

FERREIRA DA SILVA, C. A.: *Teses fundamentais da Gnoseologia de Pedro da Fonseca*. Lisboa, 1955. 125 págs, 17 × 24 cm.

A través de las fuentes de la ontología suareciana llegó el autor a Pedro da Fonseca no solamente en su *Ontología*, sino necesariamente en su teoría del conocimiento. En estas páginas sigue el autor un método expositivo-comparativo, con algunas referencias sobre el origen de algunas de las sentencias, y sólo muy raramente y de paso se permite alguna observación crítica. Es-

tudia, según el método indicado, el problema de los universales (I); el proceso cognoscitivo desde la sensación hasta la idea (II), insistiendo muy especialmente en el concepto central de la abstracción, y por fin (III) estudia el delicado problema del *primum cognitum* en Fonseca. El autor ha escrito un libro cuyo valor principal está en haber roturado ampliamente un terreno aún sin explorar convenientemente; un libro, por otra parte, entre crítico y psicológico. Una ayuda inicial y una amplia iniciación gnoseológica sobre el gran metafísico portugués.

J. M. ALEJANDRO

REVISTAS

ESTETICA, PSIGOLOGIA, ETICA, FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA.

JOSÉ M. SÁNCHEZ-RUIZ: *El amor en el Tomismo. Ensayo sobre la metafísica del amor.* Salesianum, 22 (1960), 3-55.

El principio que explica la naturaleza propia del acto—el acto es por sí mismo infinito y único—está a la base de toda la metafísica tomista del amor. Todo ser finito a través de su actividad tiende a perfeccionar su acto; para esto se sirve de otros seres que le son distintos, pero potencialmente semejantes, se los asimila y así potencia su propio acto: la tensión a ese bien que le perfecciona, constituye el amor de concupiscencia. Los seres actualmente semejantes, copartícipes de un mismo acto, tendiendo cada uno de ellos a perfeccionar ese acto de que participan, funden los propios apetitos en ese común afán de perfeccionamiento: he aquí la naturaleza propia del amor de amistad. Amor de concupiscencia y de amistad no son dos especies del género "amor", sino dos momentos necesarios en la dinámica de todo acto de amor. A continuación se consideran las diversas clases de amor—natural: predicamental y transcendental, sensible; espiritual—y se establece cómo se realiza en cada uno de ellos la esencia propia del amor. Se concluye señalando cómo con el amor espiritual se puede llegar a un amor psicológicamente puro.—J. S.

PRÓSPERO STELLA: *La prima critica di Herveus Natalis, O. P., alla noetica di Enrico di Gand: El "De Intellectu et specie" del cosidetto "De quatuor materiis"*, Salesianum 21 (1959) 125-170.

La noética de Enrique de Gante, como tentativa de síntesis entre los extremos de la concepción iluminacionista platónica y abstraccionista aristotélica, no podía no atraer la atención de los ambientes académicos por las innovaciones que introducía.

Se transcribe aquí un extracto de la crítica sistemática, llevada a cabo por Herveo Natalis, de las cuestiones "quodlibetales" de Enrique, sobre todo de aquellas en las que Enrique de Gante se opone a la teoría de la *species intelligibilis impressa*. Ha sido entresacado este trozo de la obra *De quatuor materiis*, que mejor sería llamarla *Contra Henricum de Gandavo, ubi impugnat Thomam*. De este trabajo inédito, anterior al Comentario de las Sentencias de Herveo, se editan aquí la *Determinatio de intellectu et specie* y la réplica al *Qdl. V, 14* y *IV, 21* de Enrique..

La edición que está hecha según los códices. *Bordeaux* 147, *Cambridge, Gonville and Caius Coll.* 516-302, *Roma, Vatic. lat.* 859 y *Vatic. Borgh.* 315, *Venecia, Marc. Z lat.* 139, *Worcester, Cathedral libr.* 69, descubre una teoría de la *species* un poco diversa de la concepción tomista, pues se manifiestan influencias extrañas al pensamiento del Doctor Dominico.

Algunos textos de Roberto de Colletorto y de Bernardo de Auvergne, que se refieren a estas mismas cuestiones de Enrique, nos permiten entrever la importancia de estos escritos de Herveo.—PR. S.

FR. VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *La casualidad del bien conocido en el amor y el supuesto intelectualismo exagerado del cardenal Cayetano*, La Ciencia Tomista, 88 (1961), 137-165.

Al estudiar el influjo causal del fin en las acciones y sus efectos, se insiste con preferencia en el aspecto formal, o sea en su función especificante, descuidando su aspecto dinámico. Y aun aquél se toma bajo el aspecto parcial de la pura especificación, no del ejercicio. El A. defiende ante todo—siguiendo a Santo Tomás—una moción existencial del bien conocido. Este influye no sólo en la especificación, sino también en el ejercicio. Con todo, no se sigue de esto que influya sobre la voluntad y su acto en el género de causa eficiente.

La moción objetiva y especificante del bien es intrínseca a la voluntad, no como la de la causa ejemplar, que es formal extrínseca. Cayetano ha entendido a Santo Tomás en este último sentido, y Báñez transige con él. Con todo, es claro que para Santo Tomás, formalmente hablando, el bien informa intrínsecamente el acto de voluntad especificándolo, y en este sentido dice que el objeto determina al acto "ad modum principii formalis". Esto, no obstante, no quita su carácter también extrínseco. "Non est ergo (finis)—comenta el P. S. Ramírez—omnino extrinsecum actui, sed partim intrinsecum et partim extrinsecum: *intrinsecum* quidem secundum rationem *formalem finis*, ad quem *dicit relationem transcendentalem; extrinsecum* vero secundum *materialitatem* rei quae est finis, licet non semper ut ostensum est". El amor existente procede *elicitive* de la causa eficiente, si bien el objeto es la *ratio* de su misma existencia.

El A. comenta, en fin, las claridades y las sombras de las expresiones de Cayetano. No debe considerarse como intelectualista exagerado, pues la moción del entendimiento sobre la voluntad no es del género de la causalidad eficiente; aunque ciertamente use el término *effective*, y niegue la suficiencia de la causalidad formal y final del bien conocido para explicar la experiencia de su influjo real. La delimitación que hace Cayetano del problema tampoco parece fundada al A., que lo considera como lo más deficiente.—A. ROLDÁN.

RONCO, ALBINO: *Considerazioni sopra una teoria fenomenologica della personalità*. Salesianum, 22 (1960) 326-354.

Algunos autores, entre los que sobresalen A. W. Combs, D. Snigg, C. Rogers y otros más, han construido una teoría fenomenológica de la personalidad, según la cual la conducta de un sujeto se comprende por su mundo perceptivo, y particularmente por el concepto que tiene de sí mismo. Se describen los principios y las aplicaciones fundamentales de esa teoría, a la par que señalan sus méritos y sus limitaciones. En la segunda parte se reseñan las posiciones de W. James y de G. Allport, y se considera la oportunidad de aislar, en la descripción fenomenológica del yo, aspectos que parecen mostrar una *Gestalt* unitaria y activa; así se pretende completar esta teoría. Se concluye con la hipótesis de un yo existencial, que se articula en siete puntos.—A. R.

KAMINSKY, J.: *Language and Knowledge*. RevIntPhil 13 (1959) 430-444.

Se trata primero de explicar la función del "conocer" en nuestro lenguaje y, segundo, de examinar el problema más general de saber lo que significa la función del lenguaje. Ciertamente el lenguaje se usa, primero para expresar emociones; segundo para indicar posibles causas de tensiones sicológicas; tercero para satisfacer la necesidad de comunicar una información, haya o no una perturbación sicológica. Pero sólo una de estas tres funciones del lenguaje es primaria. Ni la primera ni la segunda, pues hay varias objeciones serias que no permiten considerar la descripción como

una función primaria del lenguaje. Esta hay que reponerla en el uso del lenguaje como un medio de pasar desde aserciones que indican una situación o un estado de cosas a aserciones que indican actividades que deben ser realizadas. El lenguaje funciona como un instrumento adicional en la conducta humana para moldear el mundo o la realidad de manera que resulte más provechoso para los intereses humanos. Podemos usar el lenguaje para efectos estéticos, pero su función primaria es el ser un insrtumento específico para el análisis, no de todos los objetos, sino únicamente de aquellos que, por razón de alguna necesidad sicológica, se convierten en signos de relaciones que pueden ser formuladas lógicamente y manipuladas físicamente. Añadamos que el término "conocer" actúa como un sello o estampilla que garantiza y designa aquellas aserciones que deben ser plenamente admitidas en una investigación.—J. GERARDO.

RESCHER, N.: *Presuppositions of Knowledge*. RevIntPhil 13 (1959) 418-429.

Se examina—a base de los pasos de Kant en esta materia—primero el concepto genérico de presuposición con atención especial a las técnicas para la investigación de tales presupuestos. Luego esas consideraciones generales se aplican a los presupuestos del conocimiento, analizando varios casos particulares. A continuación se establece una comparación con los relevantes puntos de vista de Kant a este propósito. Finalmente se concluye con una discusión de algunas de las implicaciones filosóficas que surgen del estudio de los presupuestos del conocimiento. Los presupuestos del conocimiento resultan ser estos cinco: Debe haber *sujetos* y *objetos* del conocimiento; El conocimiento no puede subsistir sin *información;* El conocimiento requiere *conceptos,* capaces de repetición y de *recognición;* El conocimiento debe estar siempre *fundado* sea en razones discursivas sea en la experiencia; El dominio del conocimiento debe poseer un *orden o arquitectura lógicos,* que derive de las relaciones entre el fundamento de un conocimiento y su mayor o menor prestancia para fundamentar dicho conocimiento. Aunque las principales doctrinas de Kant sobre los presupuestos del conocimiento tengan que ser rechazadas como inaceptables, queda un gran número de observaciones incidentales y de puntos de vista que merecen conservarse. El mérito fundamental de Kant puede ser el haber iniciado la investigación proposicional.—J. GERARDO.

WERNER, CARLOS: *Essai d'une nouvelle monadologie*. Filosofia X (Suplemento al fascículo IV) (1959) 699-709.

El autor considera la *mónada* como la forma que organiza la materia y la convierte en un cuerpo vivo; el alma.

Considerarla una substancia simple que entra en la estructura de lo compuesto, equivale a consignarle un papel meramente material.—R. VIDAL FOLCH.

WILL, F.: *Consciousness and the Self*, GiordiMet 15 (1960) 413-420.

Conciencia es ser conscientes de nuestro ser conscientes. El "Yo-mismo" es la manera como cada uno es consciente de su conciencia. No es la conciencia, sino que emerge en ella como su modo de ser en cada uno.

G. H. Mead opina que el "yo-mismo" no es substancia, sino una elaboración pragmática de la interacción social. Sartre también opina que no es substancia, porque ello significaría una identidad consigo misma que nunca alcanza la dualidad objetivante de la conciencia. Pero el defecto de ambos es haber adoptado un concepto abusivamente rígido de substancia.

Digamos ante todo que, si no substancia, al menos es evidente que el "yo-mismo" es substancial: por su permanencia y capacidad de crecer sin dejar de ser él. Pero desde otro punto de vista parece insustancial: porque no es el alma, ni el cuerpo, ni deja en modo alguno de devenir en la actualización de la conciencia. Eso sí: aparece como algo positivo en el presente, contra la opinión de Sartre.

Y este concepto es vital, porque el "yo-mismo" se nos da siempre como acción y tendencia en sentido propio; aun en los actos que parecerían menos tendenciales por ser más desinteresados (por ejemplo un acto de verdadera caridad).

Por fin el "yo-mismo" es irrepetible e inefable. Y aunque esta cualidad no la

podemos mostrar con palabras—porque entonces no lo sería—sino sólo apoyarla en la intuición, nos acercamos a ella teniendo en cuenta que el "yo" es el modo como cada uno es consciente, y la conciencia implica perspectiva y subjetividad.—A. M. TORNOS.

CRISTALDI, G.: *La Libertá come Valore Esistenziale,* GiordiMet 15 (1960) 594-599.

En la estructura existencial de la libertad, es decir, en cuanto ella implica una participación del "esse", se pueden distinguir dos aspectos: uno, la intensidad del modo con que está participado, que es tan grande, que la limitación de la esencia no alcanza la determinación del operare. Otro aspecto, el hecho de la participación del "esse", que indica dependencia mayor cuanto más "esse" sea participado. Estos los podríamos llamar aspectos ontológico y óntico respectivamente de la estructura existencial de la libertad.

Cuanto a su dinamismo existencial la libertad está afectada por la naturaleza del ser que la porta y por la historia en cuyo seno actúa. Es realización electiva en el primer sentido y liberación del medio en el segundo.

Como conmensuración con la verdad, la libertad, en cuanto es, testifica lo absoluto y transcendente: porque se realiza sobre toda inmanencia histórica. En cuanto actúa, la libertad realiza la historia como transparente a la verdad de los valores espirituales. No podía ser menos, incluyendo siempre la libertad un juicio sobre el "ser" de lo que hace.—A. M.. TORNOS.

ANDREOLETTI, M.: *Libertá e Valori nel Volontarismo di S. Pier Damiani,* GiordiMet 15 (1960) 297-320.

Todo irracionalismo suele encerrar una protesta bastante razonable y concreta contra algún abuso de un racionalismo vigente. El voluntarismo de Pedro Damiani se dirige contra los abusos dialécticos de sus días y no es tan cerradamente antifilosófico como repetidas veces se ha dicho. Es con todo verdadero voluntarismo y no fácilmente conciliable con la filosofía tomista, como se ha de deducir de una atenta lectura del "De Divina Omnipotentia", la obra más interesante a este respecto.

Es curioso y necesario para no dar un juicio demasiado simplista de Damiani, que no hace él depender los bienes y valores éticos de la voluntad divina: pues Dios no puede querer el mal. Y cuanto a los principios lógicos se dice que Dios sólo podría quebrantarlos en caso de que no hubiera deformidad ética en ello: caso éste que se presenta como una hipótesis irrealizable. Es decir: se hace descansar a la verdad sobre el bien, y no al contrario: pero el bien no se hace tan dependiente de la arbitrariedad como algunos opinan.

Quedan todavía bastantes puntos de vista en Pedro Damiani que debemos reconocer ser difícilmente explicables—debidos sin duda al ardor polémico. Otros se prestan a un interesante desenvolvimiento: por ejemplo la insuficiencia del razonamiento lógico a priori para medir recónditas posibilidades de la naturaleza, que tendría que contrastar la experiencia.—A. M. TORNOS.

DÍAZ-NAVA, A. F.: *El Dominio según la Doctrina del Cardenal de Lugo (1583-1660),* EstEc 36 (1961) 35-55.

La forma principal de dominio es la propiedad, que se puede definir como "tale ius in re ut ratione illius possit dominus disponere de re in quoslibet usus nisi aliunde ex alio capite prohibeatur"; se reduce a una praelatio quaedam moralis, qua hic homo prefertur aliis in usu rei ratione peculiaris connexionis quam res ipsa habet cum eo. No se debe confundir con el dominio físico que da la prepotencia ni con el dominio de jurisdicción, que es potestas gubernandi subditos, hoc est praecipiendi, vetandi, permittendi, iudicandi, puniendi, praemiandi, etc. Este segundo dominio (de jurisdicción) se ordena al bien de los súbditos, mientras que la propiedad se ordena al bien del dueño. En ambos casos el término directo del dominio es una cosa: en el primero la poseída, en el segundo la mandada. Un hombre sometido a dominio de jurisdicción es súbdito, sometido a dominio de propiedad es siervo—pero esto no se puede realizar plenamente sino respecto de Dios, porque comparados los hombres entre sí son iguales y cuanto a fama y estima propia, vida e integridad corporal ningún hombre puede ser poseído por otro.

Sujeto del dominio de propiedad sólo puede ser el ser racional en cuanto tiene una voluntad qua velit retineri ius ad rem ipsam, seu obligare alios ne eam auferant. A. M. TORNOS.

ROBERT, J. D.: *Essai d'une description phénoménologique élementaire du connaître.* RevPhilLov 58 (1960) 269-292.

En un artículo anterior (Véase PENSAMIENTO 16 (1959) p. 492) se recogieron de los escritos de Santo Tomás los elementos esenciales de una como definición del conocimiento; en el presente se hace ver cómo los dichos elementos son el eco fiel de una experiencia reflexiva auténtica—tan sólo esbozada en el Santo—tal cual el pensamiento filosófico actual exige y con razón. Para ayudar en esta tarea se ponen aquí de relieve algunos aspectos más importantes del conocimiento que los tomistas deberían sondear según las exigencias de la fenomenología actual. Ante todo, se impone la necesidad de una descripción del conocimiento basada en la reflexión sobre mi conocimiento como yo lo experimento, y también en la vista del comportamiento de los otros seres cognoscitivos. Santo Tomás no nos ha dejado, a pesar de sus experiencias espirituales, una descripción fenomenológica del conocer, y sí tan sólo algunas breves indicaciones. Es preciso, por lo tanto, explicitar los datos sobre los que se fundan las interpretaciones filosóficas que nos ha dejado. Rasgos del conocimiento que se manifiestan por ese método son los siguientes: el conocimiento es un fenómeno irreductible a otros y distinto de todos; es, a la vez, inmanente y trascendente. El desarrollo de nuestra actividad de pensar va acompañado de otro desarrollo de ideas con exigencias propias. El "ser" presente ilumina toda la actividad cognoscitiva, y el "objeto" regula el pensamiento. Con todo, el sujeto que conoce ejercita una actividad creadora cuando siente, abstrae, sintetiza, etc., resultando de ambos rasgos un necesario desarrollo del pensamiento personal y social, aunque con exigencias de unidad. Una estrecha unión se da entre el conocimiento y la conciencia, hasta poder afirmarse que el pensamiento como tal no puede ser inconsciente. El conocimiento sensible ciertamente se distingue del pensamiento, pero en el hombre se hallan siempre ambos unidos con una mutua dependencia y sin romper la unidad de la conciencia humana y estrictamente personal. Por último, la contingencia del conocimiento del hombre es patente en extremo. Ya se ve cuántos y cuán varios problemas se suscitan de las reflexiones sobre el conocimiento relativas al sujeto, al objeto, a sus mutuas referencias, y cuán útil es el recorrer la historia de las teorías del conocimiento para ver las múltiples tentativas por resolverlos, la razón de sus divergencias y la condición necesaria para una solución equilibrada, o sea: la sumisión del conocimiento al ser.—A. FABRAT.

SHALOM, A.: *Qu'est-ce qu'un Concept?*, RevIntPhil 50 (1959) 445-459.

Esta pregunta ¿Qué es un concepto?, exige para su adecuada respuesta que se determine el procedimiento por el que caracterizamos un "ésto" o "aquello". Se pretende en este estudio descubrir indirectamente cuál de las diversas descripciones que se han dado—abstracción, intuición de una esencia, aplicación de conceptos *a priori*, lenta formación—sea la aceptable. Primeramente, como quiera que todo concepto implica otros varios, la solución al problema filosófico propuesto no se halla en las descripciones de los conceptos particulares; tampoco nos la puede proporcionar el análisis psicológico del proceso por el que aprendemos a distinguir las cosas: pues toda psicología de la inteligencia como toda descripción epistemológica son anteriores al problema del concepto. El problema específico que se refiere al concepto consiste en la relación entre el acto—o el término—de designar un "éste" y la palabra empleada para caracterizarle; por ejemplo, cuando se enuncia: "esta lámpara". Se da una inadecuadación entre ambos, ya que el decir "esta lámpara" lleva consigo la subordinación del término que especifica—lámpara—respecto al que designa—esta—. En esa frase, pues, el término "lámpara" es el que especifica al "esta" y no hay otra especificación ulterior que buscar. Pero el hecho de poder decir esa frase implica algunas exigencias intelectuales. El concepto, pues, por una parte, es una palabra que especifica un elemento de mi conciencia, y, por otra, un término que puede designar un objeto que "existe" independientemente de mi conciencia. O sea, por una parte el concepto es un término puramente operatorio, y, por otra, proviene de un

número indefinido de "ésto" y de "aquello". Se precisa cómo se puede pasar de la conciencia de "este-árbol-que-existe" al concepto abstracto "un árbol" precisando la actividad "racional" del individuo, actividad que le permite transformar la conciencia de "este-árbol-que-existe" en un concepto abstracto. Y precisamente la semejanza de varios objetos es la que nos permite pasar de la conciencia de árbol particular al concepto abstracto de "un árbol". Un concepto es, por tanto, la conciencia de una particularidad que caracteriza muchos objetos, o también—y por consiguiente—la conciencia de que existe una clase particular de objetos; la conciencia de la semejanza o de la uniformidad que rige la estructura del universo.—A. FABRAT.

PERINI, G.: *Rapporti fra etica e altri tipi di conoscenza,* DivTh (P) 63 (1960) 97-100.

Constituye una manifestación de la neoescolástica—y el tomismo en particular—entre las corrientes filosóficas de los Estados Unidos de América del Norte, el volumen titulado: *Procedings of The American Catholic Philosophical Association,* 31 de la serie. Contiene los trabajos presentados al Congreso anual de dicha Asociación —1957—que desarrollan diversos temas al rededor del tema central: Relaciones de la ética con otras clases de conocimiento. Son notables, entre otros, el de P. G. Klubertanz, S. I., quien, como fruto de un cuidadoso análisis de la obra: "La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine" del canónigo belga Leclercq, propugna una renovación de la ética tomista, en cuanto a la forma, el contenido de experiencia y sus fundamentos metafísicos y psicológicos. El P. I. T. Eschmann, O. P., al tratar del punto de partida de la ética de Santo Tomás, afirma que el *legalismo ético*—hoy muy en boga en la enseñanza y en la práctica de la moral—es ajeno al pensamiento de Santo Tomás. E. G. Salmón a la pregunta: ¿podemos presentar a nuestros contemporáneos la ética tomista como ciencia?, responde afirmativamente, ya que el concepto de ciencia—fundada en principios universales e inmutables, aunque siempre abierta a sucesivos enriquecimientos—es fácilmente aplicable a la moral. John O. Riedl considera las relaciones entre ética y teología natural, y concluye que ésta puede ayudar a aquella probando la existencia de Dios, Sumo Bien, pero no es capaz de enseñarnos el camino para llegar a Él. Parecer no compartido del todo por su comentarista B. J. Boelen. El P. J. J. Doyle, S. I., admite la posibilidad de construir una ética filosófica o científica, con apertura a la teología moral, aunque no dependiente de ésta, contra la opinión de J. Maritain. Ch. A. Hart defiende que una lógica completa debe tratar no sólo de todos los hábitos intelectuales, sino también del conocimiento *per connaturalitatem* de que habla Santo Tomás. Por estos y otros estudios del mismo volumen aparece la gran aportación prestada por sus Autores a la ciencia ética y el poderoso estímulo provocado para su ulterior progreso.—A. FABRAT.

D'AMORE B., O. P.: *Autorità e libertà,* Sapienza 13 (1960) 321-341.

Bastantes filósofos modernos—Berdiaev, Kierkegaard, Unamuno, Sartre, etc.—han dramatizado el disidio y oposición aparente entre autoridad y libertad, y exaltando uno u otro de los términos, excluyen totalmente el contrario. Pero, a la luz de la doctrina tomista, se puede instituir un profundo análisis de ambos conceptos y, en consecuencia, mostrar satisfactoriamente la conciliación y pacífica convergencia de los dos términos: libertad y autoridad. Se trata aquí de la libertad moral, y fruto de un análisis psicológico sobre la libertad humana es la determinación de lo que la es esencial y propio, a saber: la libertad del hombre se mueve siempre por motivos subjetivos y objetivos—cuya naturaleza, origen, límites y modos de influir deben estudiarse a fondo—por algún fin, intencionalidad y racionalidad. Con este estudio se declaran los fundamentos racionales de la moral, del derecho, de la justicia, que nos dan ya elementos comunes con la autoridad. Santo Tomás admite la existencia de la autoridad, o sea del dominio de un hombre sobre otros, aun en el estado de inocencia, basado en la mayor riqueza de algunas almas en cuanto a la virtud o la ciencia; y así se dará autoridad de orden social o de orden lógico. La autoridad social, por tanto, es el principio de la aplicación de las fuerzas individuales a la perfección humana que debe alcanzarse en el bien común social: se presenta como un derecho de mandar a los miembros de una sociedad para la consecución de sus fines y lleva consigo el precepto, la obediencia, la obligación moral, etc., y aun la coacción física hacia los renitentes, elementos de que carece la autoridad de orden lógico,

y que constituyen una limitación en el súbdito como ser racional y libre. Ahora bien, si se recuerda la verdadera naturaleza de la sociedad, los motivos y fines porque se establece, y se retiene lo dicho sobre la autoridad—propiedad esencial de la misma—se encuentran sólidos puntos de convergencia con la libertad. La autoridad, en efecto, lleva consigo la necesidad, la racionalidad, el bien común, el fin, la intencionalidad, el mundo del orden y de los motivos objetivos; elementos éstos también de la libertad humana. La autoridad verdadera respeta la libertad, y la libertad es verdadera cuando reconoce y acepta la autoridad para el bien común.—A. FABRAT.

SASSO, G.: *Società (Le sens du terme et son evolution dans le contexte de la tradition philosophique italienne)*. RevIntPhil. 15 (1961) 61-92.

La historia de las palabras no debe reconstruirse aislándola de la historia de la humanidad, y por eso la historia del vocablo "sociedad" debe ser al mismo tiempo historia de los contextos en que fue pensado y del pensamiento político en su sentido más amplio y complejo. En este artículo, después de un sumario recorrido de la historia, se exponen algunas consideraciones generales sobre el significado actual de la palabra "sociedad" y algunos problemas anejos a su uso, y sobre el significado del mismo en algunos sectores de la cultura y política actuales en Italia. En el recorrido histórico—antes de Hegel y Marx—los conceptos de sociedad y estado, no aparecen como opuestos, aun cuando no se les pueda identificar del todo. Así lo manifiestan algunos escritos de Platón, Aristóteles, Polibio, Santo Tomás de Aquino. En la Edad Media es más complicado el uso diverso de la palabra "sociedad", más sencillo en los escritores italianos del siglo XV, como Bruni, Alberti, más interesante y rico en Machiavelli, en quien sociedad y estado pueden ya pensarse independientemente el uno del otro. En Guicciardini la sociedad queda fuera de la concepción del estado, y Vico explica el origen de la sociedad, cuyo elemento formativo esencial habría sido la formación de los valores morales y religiosos. En tiempos posteriores es importante el influjo en la historia de la palabra "sociedad" ejercido por el llamado con cierta aproximación "socialismo", y en particular por los escritos de Mazzini y las críticas sobre Marx. En la época actual, para abordar los problemas indicados al principio, se estudian y comparan dos concepciones generales: la del liberalismo con B. Croce a la cabeza, y los marxistas que pretenden seguir la tradición de Carlos Marx. Junto a éstas, se han desarrollado después de la última guerra mundial algunas tendencias inspiradas en la sociología y reivindicaciones de sus "métodos" para la formación de una más moderna conciencia "social". Estas tendencias abarcan toda la historia modernísima de la cultura italiana, debiéndose ceñir aquí la exposición esquemática a la determinación de los términos del problema y la rápida reseña de los puntos más interesantes o significativos.—A. FABRAT.

PETRUZZELLIS, N.: *Universalità e individualità del valore*, Sapienza 13 (1960) 225-234.

Teniendo ante la vista lo que son y significan los juicios de valor y el concepto de éste, el presente estudio de algunos problemas axiológicos atiende principalmente a dos aspectos del mismo aparentemente opuestos: su universalidad y su individualidad. El primero se manifiesta por el hecho de que el valor se predica de muchos sujetos singulares por separado—por ejemplo lo bello, lo verdadero, lo bueno—sin agotar su esencia en cada sujeto en quien se encarna. Objetos variadísimos tienen el poder de suscitar, por ejemplo emociones estéticas cualitativamente idénticas, así como éstas son las mismas aun correspondiendo a objetos diversos. La misma universalidad se nos patentiza en la apodicticidad o no arbitrariedad del juicio llamado de valor. Admitidos el influjo del individuo que emite esos juicios de valor, sus limitaciones, sus intereses, tales juicios no carecen, con todo, de trascendencia y valor más o menos universales. Toda valuación, aun cuando sea errónea, tiende a satisfacer una exigencia de validez universal o, al menos, general; y la valuación depende del valor como de condición trascendental y ontológica, el cual, porque radica en el ser y por su universalidad, no viene arrastrado por la contingencia y sujetividad de la valuación. La exigencia y la funcionalidad diversificadora del valor son inmanentes del pensamiento, pero la adquisición del concepto del valor no es demasiado fácial, ya

que deben de intervenir en ella todas las energías del espíritu bajo una severa crítica. Una postura metafísica sincera y espontánea es ya una afirmación axiológica, y parte integrante de la metafísica es la concepción de los valores que radican en el ser y cuyas dimensiones y perfecciones constituyen. La estima y la opción no cambian el ser y significado esencial de los valores; los cuales—o sea las categorías—no pueden menos de ser universales en su función lógica, gnoseológica y axiológica. Con todo, en la realidad natural, humana e histórica, se da una estrecha conexión entre lo universal y lo particular: el concreto individual tiene una dimensión universal que permite entenderle reduciéndole a un común denominador, con un proceso del pensamiento. Hay que distinguir entre valores absolutos e históricos. En el concreto el valor tiene siempre una fisonomía individual, pero siempre aparece una falta de conformidad con la infinitud del valor. El concreto sugiere los términos de los problemas al pensamiento, y también la ley de lo real que es la ley del pensamiento. La constitución del concreto es el gran problema de la filosofía y la legítima abstracción presupone el concreto y está en función del gran objetivo de entender su estructura y significado. De los valores históricos finitos de nuestra experiencia, se vuelve a subir a sus condiciones abstractas; presentes en nuestra vida, testifican una realidad y un mundo del espíritu, origen y perfección de cuanto el hombre emprende con su actividad.—A. FABRAT.

CARACCIOLO, A.: *Valore religioso e valore morale*, Sapienza 13 (1960) 44-57.

De diversos y opuestos modos se han interpretado las relaciones entre religión y moral: así Kant las identifica, Kierkegaard las contrapone como sometidas a leyes absolutamente diversas. Para estudiarlas por nuestra parte hay que saber qué se entiende por religión y por moral. Para entender el hecho religioso conviene fijarse en la situación metafísica del hombre: éste se coloca en el espacio de la Trascendencia. Toda su actividad se halla condicionada por algo superior a él, su espíritu se abre hacia arriba. El hombre es religioso en cuanto está metafísicamente estructurado; pero una cosa es hallarse en la estructura—y así es religioso por necesidad—y otra ser consciente de esta estructura, en lo que caben grados. La religión es, además de estructura, un momento en el que el hombre se comunica con la Trascendencia, y para entender el primer aspecto ayuda entenderlo en el segundo de la comunicación; la cual, a su vez, se ilustra con la analogía de la relación con un semejante. Este colocarse el hombre ante la Trascendencia es un hecho originario y constitutivo. La Trascendencia no es precisamente fruto de un raciocinio. Tanto Dios como el otro es un *a priori*, que no se descubre con la experiencia; el mundo que hay que considerar, hablando del hecho religioso, es la presencia simultánea de conciencias que piensan y son capaces de querer y sufrir. La Trascendencia es un Tú, pero absolutamente distinto de cualquier otro tú. El término del coloquio puede ser muy vario y su contenido también: de la elevación de estos depende el vuelo y la vida de ese coloquio o comunicación; y, en último resultado, la que eleva el momento comunicativo es toda la humanidad del hombre, sintetizada por la presencia simultánea de inspiración y arrojo de evocación. Sin embargo, la comunicación sólo es auténtica cuando radica en el bien: la ley de las leyes, que se deriva de la Trascendencia, es que el bien debe de ser; la realidad debe de ser bien, o sea, que el ser en cuanto conciencia sea realidad plenamente justificada y conciliada, sin mal alguno. Este sería el bien físico, el moral está en realizar nuestra vida conforme a lo que la conciencia nos manifiesta como debe ser. La moralidad incluye en sí la religión, aunque a su vez se halla incluida en ésta, ya que siendo toda realización de valor condicionada e incapaz de ser un valor pleno, como debería serlo, queda envuelta en la invocación. Propio, pues, del auténtico espíritu religioso, es procurar los valores humanos y sentir al mismo tiempo su insuficiencia; la religión es aspiración a la vida eterna en relación a la Trascendencia, e invocación cósmica. Momento específico religioso es aquel en que se hace explícita la invocación, que embebe todo el obrar del hombre. En este artículo—como observa el P. D'Amore, director de "Sapienza"—las relaciones respecto a los valores religiosos adolecen de un planteamiento naturalístico, o filosófico, o de fuertes influjos de Max Scheler, Bergson, Kierkegaard, hasta concebir la religión como estructura metafísica del hombre: defensa de la religión ciertamente exagerada.—A. FABRAT.

CALÁ, ULLOA, G. O. P.: *Il concepto di "essere" fonte di tutti i valori,* Sapienza 13 (1960) 34-43.

A tres preguntas claramente propuestas corresponden tres respuestas racionales y razonadas. 1.ª ¿Cómo se plantea el problema de los valores humanos? Se plantea en función del concepto de "realidad': tal es el concepto de "valor" cual es el que el filósofo tiene de "realidad". Véase lo que sucede en el fenomenismo, existencialismo, idealismo, historicismo, etc. Por tanto, como en la filosofía clásica realidad es lo que tiene el acto de ser, el valor no es sino la calificación particular del ser, cuyos diversos grados son los diversos valores; la realidad en cuanto ser ontológico es el valor fundamental y originario de todos los valores. 2.ª ¿En qué campo se actúan esos valores? Tratándose de valores *humanos,* hay que considerar al hombre concreto que realiza en sí y fuera de sí toda la escala de los valores, para dar una respuesta adecuada. Y pues el hombre es espíritu, y el acto humano en cuanto tal incluye la inteligencia, la voluntad y la libertad, los valores humanos se realizan en todos los campos de lo cognoscible y de lo operable, ya que el ser—objeto primario de nuestro conocimiento, en quien se resuelven los demás conceptos—funda la unidad y la organicidad de todo el saber especulativo y práctico. Así se hace ver considerando el conocimiento humano por razón del fin que se propone—orden especulativo y práctico—y razonando las complejas divisiones que se producen tanto en él como en los correspondientes valores. 3.ª ¿Qué debe entenderse por transcendencia de los valores? El "ser", fundamento de todo valor, es trascendente en el sentido clásico, y, por tanto, al abrazar todos los seres y modos del ser se abre elevándose a los valores supremos y divinos de Dios, razón de ser última y absoluta de todos los valores de lo real "Che per l'universo si squaderna", como canta el Dante.—A FABRAT.

VENNES, GASTÓN: *Les principes moraux qui regissent les émotions inconscientes.* Lav TheolPhil. XV (1959) 157-181.

El presente artículo es el capítulo de un libro, que con el título de: "Inconscient freudien et problèmes de liberté" ha publicado el autor en el Canadá (Edic. du Bien. Public). Se consideran en él las influencias de las teorías freudianas en psicólogos y moralistas. Pues sin llegar al extremo en que caen ciertos partidarios del determinismo psicológico, muchos teólogos se plantean la cuestión de si la *moral tradicional* no ha exagerado en cierto modo la extensión de la libertad. Para seguirlos en su proceso de investigación, se estudia detenidamente la teoría y el aparato freudiano para ver cómo las circunstancias inconscientes del *Yo* y del *Sobre-Yo* pueden motivar ciertas conductas. Después de haber estudiado brevemente la naturaleza de las motivaciones inconscientes, para ver a continuación cómo se insertan en la vida libre del hombre, se propone su integración en la doctrina moral de las emociones, que hunden las raíces de su motivación en el inconsciente.—L. SALCEDO.

ALVAREZ TURIENZO, SALVADOR, O. S. A.: *La crisis de la autoridad y el espíritu de la cultura moderna,* CdD 172 (1959) 275-326.

El A. entiende por autoridad una calidad en lo existente en virtud de la cual lo existente se aumenta y prestigia sobre su natural condición. La autoridad domina y rige, es elevadora y confiere dignidad donde quiera que se encuentre. Por cultura moderna entiende el período que se extiende entre Erasmo y Kant, que para simplificar podríamos referir a la figura céntrica de Descartes. Al hablar de crisis de autoridad, apunta al abandono que sufren las formas tradicionales de entenderla y de admitirla, y alude directamente a la inversión cristiana de la autoridad. La *tesis* que quiere demostrar históricamente el autor es, que la visión del mundo con que se entra en la Edad Media es una visión del mundo autorizada, y la visión del mundo con que se sale de la Edad Media es una visión del mundo desautorizada... El mundo autorizado, que entra en el Medio Evo, es jerárquico, *sacramental;* el mundo que sale del medio Evo es natural y mecánico. El articulista pretende exclarecer este singular caso, en el que se comprueba un deslizamiento de la conciencia desde un plano de autoridad a un plano de igualdad.

La comprobación histórica es larga y matizada. El siglo XII es un siglo puesto en cristiano: se vive de instancias mayestáticas, del principio de autoridad: el hombre individual no cuenta o cuenta en la medida en que participa del carisma común. Pero

ya ese mismo siglo representa un primer momento de crítica con respecto a tal situación: crítica que se ejerce a través del magisterio escolar: la razón liberada a sí misma fue, dice, en todo tiempo el gran poder desautorizador: la crítica identifica e iguala lo criticado con el crítico, y por eso mismo desautoriza. Este proceso desautorizador por medio de la razón y cultura la va ilustrando en diversos personajes históricos y por el espíritu de crítica que comenzó a florecer en los siglos XII y XIII. Y ya en el período que elige para historiar, aparecen Erasmo, Vázquez con su teoría de que la obligación se funda en la naturaleza racional, Descartes, Espinoza, Kant, Bodino, Lessing, Hobbes, Locke, Grocio, Rousseau.—J. HELLÍN.

THOMAS NAGEL: *Hobbes concept of obligation,* The Metaphysical Review 68 (1959) 68-83.

La interpretación del sistema moral de Hobbes ha sido siempre muy confusa. Warrender ha determinado últimamente más su sentido y así se puede discutir más detenidamente su significado. Warrender dice que, según Hobbes, la obligación proviene de la ley natural, cuya norma principal y fundamental es el mirar por la propia conservación y seguridad. De este principio fundamental se derivan todas las otras obligaciones particulares. Pero si bien la razón próxima de la obligación es la ley natural, o sea la norma de la propia conservación. sin embargo, la última y radical razón de la obligación es la voluntad de Dios, que prescribe la ley natural como precepto suyo. Así que según Warrender, no todo es egoismo en la moral de Hobbes: el último fundamento de la obligación es altruístico, que es la dignidad y autoridad divina.

Thomas Nagel no admite tal interpretación, y critica la posición de Warrender con las siguientes distinciones. *Primero,* Hobbes pone como fuente de la obligación la ley natural, cuya prescripción fundamental es mirar por la propia conservación y seguridad. *Segundo,* es también verdad que, según Hobbes, la ley natural es un precepto de Dios, y que obedeciendo a la ley natural obedecemos a Dios. *Tercero,* pero la voluntad y dignidad de Dios no es fuente alguna de obligación, antes a Dios le hemos de obedecer, fundados en la ley natural: esta manda mirar por la propia conservación y seguridad; y como el obedecer a la ley natural y a Dios es la máxima seguridad para mí, por eso he de obedecer a Dios.

De aquí deduce Nagel que en Hobbes no hay nada de moralidad ni de sistema moral, por varias razones. La primera es porque donde el principio fundamental de la conducta es la propia conservación y seguridad, no hay moralidad, sino absoluto egoismo, que es lo opuesto de la moral. La segunda es porque según la interpretación de Warrender, la última raíz de la obligación sería la voluntad de una persona, no un principio general, y donde no hay un principio general es imposible que haya un sistema moral. La tercera es porque, según Hobbes, esa voluntad divina, con su infinito poder, determina y necesita en absoluto todas las acciones humanas, y donde no hay libertad no hay moralidad.—J. HELLÍN.

STUART M. BROWN, Jr.: *Hobbes: the Taylor thesis,* The Metaphysical Review 68 (1959) 303-323.

La tesis tradicional en la interpretación de Hobbes es que el principio de la obligación es la ley natural, cuyo principal precepto es mirar por la propia conservación y seguridad. Esta ley natural es también precepto de Dios, y obedeciendo a ella, obedecemos a Dios: pero el fundamento que nos obliga a cumplir la ley y obedecer a Dios, no es la dignidad de Dios ni la honestidad de la acción, sino la propia conservación: es una ética de puro egoísmo. Taylor quiere librar a Hobbes de esta mancha, y dice que más bien la Etica de Hobbes es inspiradora de la Etica kantiana, que inculca el deber por el deber. Para este fin construye Taylor su hipótesis. Hobbes, dice, se hace dos preguntas; una es cómo nos es posible cumplir nuestros deberes y obligaciones de buen ciudadano; la segunda es cuál es el motivo fundamental que nos mueve a cumplir esas obligaciones. A la primera pregunta responde con una teoría psicológica, que es el deseo que el hombre tiene de su propio interés; a la segunda responde con una teoría de la honestidad: el motivo de obedecer a las leyes es el compromiso o pacto social y la dignidad de Dios. La primera respuesta, que es psicológica, no está ligada necesariamente con la segunda, fundada en la honestidad. Por tan-

to la primera respuesta se puede desligar del sistema de Hobbes, sin que este sistema pierda su carácter, y de esta manera se ve cómo el sistema de Hobbes es una deontología y no egoísmo. Brown dice drásticamentee que la tesis de Taylor es falsa. *La propia conservación y seguridad* no la aduce Hobbes para explicar cómo es posible que nosotros cumplamos las leyes, a veces desagradables, sino como norma y contenido principal de la ley natural, y como criterio para conocer la diversidad de las leyes, y como motivo último para cumplirlas, lo cual prueba con numerosos testimonios del mismo Hobbes. Si en el sistema de Hobbes se prescinde de esta fundamentación de la obligación, su ética queda completamente al aire: habría que decir entonces que el sistema de Hobbes no es un sistema científico, sino una serie de prescripciones o de convicciones morales sin fundamentación alguna. Taylor pretende que esas prescripciones fundadas en la propia conservación y seguridad, no son las prescripciones propias del sistema de Hobbes, sino que son ciertas normas prudenciales de conducta: la ley natural está fundada solamente en la voluntad de Dios. Brown hace notar que Hobbes no toma a las leyes naturales como normas de prudencia, sino como normas que obligan absolutamente; y además si se pretende que la norma y el motivo de la obligación es solamente la voluntad de Dios, entonces no hay sistema filosófico moral, sino leyes positivas, cuya fundamentación no habría sido Hobbes.—J. HELLÍN.

ARTHUR E. MURPHY: *Jonathan Edwards on free will and moral agency*. The Metapyhysical Review 68 (1959) 181-202.

Jonathan Edwards es un pastor protestante norteamericano de la secta calvinista, que escribió un libro titulado *Freedom of will*, que en 1957 tuvo su segunda edición. Edwards construye una teoría sobre la libertad que se compagine con el determinismo absoluto calvinista y con los premios y castigos, alabanzas y reprensiones, con las leyes, amenazas y consejos, con la responsabilidad y con una moral acabada: al mismo tiempo pretende refutar la libertad de indiferencia que defiende la secta de los arminianos, que en esto coinciden con el género humano. La teoría de Edwards se apoya en el análisis que hace del acto voluntario. En un acto de querer podemos distinguir cuatro cosas: el juicio del entendimiento que propone los motivos de querer; la determinación de la voluntad para hacer un determinado acto de querer; el acto de la voluntad por el cual el hombre quiere lo que más desea y lo que más le agrada; y por fin viene la acción voluntaria, que es la acción que sigue sin impedimentos del acto del querer. Veamos ahora dónde está la libertad propiamente dicha. La libertad propiamente dicha no está en el juicio del entendimiento, porque éste sigue sus propias leyes. Tampoco está la libertad en la determinación de la voluntad, porque esta se hace inevitablemente por los motivos presentados por el entendimiento: el más fuerte arrastra consigo a la voluntad. Ni consiste la libertad en el acto de la voluntad: éste no tiene indiferencia ni dominio sobre sí, porque antes de salir de su causa, no le consultaron si quería salir o no. La libertad propiamente hablando consiste en la acción libre, cuando se sigue al acto de la voluntad sin impedimentos ni trabas. Esto sólo basta para que el hombre sea digno de premios o castigos, alabanzas y reprensiones, y para que sea responsable de sus actos. Cierto es que el acto de la voluntad no ha sido determinado por la indiferencia activa o dominio de la voluntad: pero tal indiferencia ante todo no es posible, porque si se concediera, equivaldría a conceder que la elección se crea a sí misma; y además no se necesita para la responsabilidad; para ésta basta que el individuo haga lo que quiere y porque quiere, y esto siempre se verifica aunque la voluntad esté determinada a una cosa sola.

Murphy juzga que esta no es la libertad que el sentido común requiere para la responsabilidad; si no hay indiferencia de la voluntad y dominio de ella sobre su propia determinación, todos juzgan que no hay libertad. Y por eso todos juzgan inhumanos los castigos y la pena externa impuesta al hombre por actos sobre los cuales no tuvo dominio alguno, y que se debieron total y absolutamente a la gracia eficaz y al juicio determinante del entendimiento. Además parece que Edwards conserva algunas reliquias de la doctrina de Locke, según la cual solamente hay actos y no potencias o substancia del alma. La voluntad es el mismo acto volitivo, y por eso dice que si la voluntad fuera indiferente, se crearía a sí misma; ni el mismo acto del entendi-

miento parece distinguirse de la inclinación de la voluntad y del acto de la voluntad, porque en el entendimiento está aquello que más agrada o se prefiere, en lo cual consiste el acto de la voluntad.—J. HELLÍN.

RUBERT Y CANDAU, JOSÉ M.ª: *Los principios básicos de la Etica en el ockhamismo y en la vía moderna de los siglos XIV y XV,* VV 18 (1960) 97-116.

Para delimitar con exactitud los fundamentos últimos de la moral establece Occam dos órdenes distintos. En el orden creado el último fundamento es la voluntad divina, ya que la creación en cuanto tal arranca de la voluntad libre de Dios. Pero la voluntad divina, si bien es libre en escoger y realizar la obra creada, depende por su parte del campo cognoscitivo en cuanto a los posibles órdenes que en él se presentan, y, además, en cuanto nada puede escoger y menos realizar que no se halle conforme con el principio regulador del mismo campo cognoscitivo, esto es, el principio de contradicción. Las leyes morales, por consiguiente, y en última instancia, presuponen este más último fundamento, que es así enteramente ajeno e independiente de la misma voluntad de Dios. La moralidad viene así enfrentada con la sujeción a la voluntad de Dios; pero esta voluntad ni es una voluntad ciega, ni en rigor es caprichosa. Es libre Dios en elegir el orden de la creación dentro de la pluralidad de órdenes que le ofrece el campo cognoscitivo. Y todo cuanto depende de este acto no puede caracterizarse por una necesidad absoluta, que arruinaría el mismo principio de la libre elección. Pero, por otra parte, la misma voluntad de Dios se regula en sus posibles actos electivos por las leyes esenciales que rigen dentro del campo del conocimiento. Estas determinan la compatibilidad o no entre los elementos objetivos capaces de ser realizados. Este pensamiento de Occam influyó fuertemente y con amplitud en los escolásticos posteriores, particularmente durante los siglos XIV y XV, en casi todas las Universidades.—I. GONZÁLEZ.

BRAZ TEIXEIRA, ANTONIO: *Filosofía do direito,* RevPortFil (1960) 231-249.

Situación actual de la Filosofía del derecho en Portugal. En el terreno universitario el panorama no puede considerarse como brillante, ni como alentador; a pesar de algunas vagas e inconsecuentes afirmaciones iusnaturalistas ocasionales, fundadas en un catolicismo burgués, rutinario y poco ilustrado, la Universidad portuguesa en sus presupuestos, en sus estatutos y en sus enseñanzas es, aun hoy día, una institución positivista. Los filósofos juristas no positivistas encuentran cerradas para ellos las puertas de la Universidad, y han de abrirse camino en otras esferas sociales. En otros terrenos, diversos del universitario, la *Filosofía del derecho* en Portugal se caracteriza fundamentalmente por concebir el derecho no como un mero conjunto de normas ordenadas lógicamente, sino como un ordenamiento vivo y dinámico, actualizado en cada momento como fenómeno espíritu-cultural, lleno de implicaciones axiológicas.—I. GONZÁLEZ.

PELLEGRINO, UBALDO: *La storia nella metafisica dell'essere,* RivFilNeos col. 52 (1960) 431-447.

La ciencia histórica suscita en la reflexión filosófica sobre ella tres problemas, que son la realidad ontológica de los hechos, el conocimiento verdadero de ellos y el carácter de ciencia que convenga a la Historia. Estos tres problemas se resuelven según la filosofía que se haya adoptado. En el hegelianismo no hay sino un ser único, y los hechos históricos y su conocimiento son momentos inmanentes de su evolución necesaria. En el kantismo, los hechos son puros fenómenos, su conocimiento y ordenación científica se debe a las categorías *a priori* del entendimiento, y ambas cosas suponen un yo trascendental, que tal vez no es sino el noúmeno incógnito. Pellegrino va a solucionar estos tres problemas partiendo de la doctrina escolástica que él llama tomística, y no es sino la filosofía del intelectualismo moderado.

Acerca de los *hechos históricos,* son hechos ontológicos, que se deben a personas reales y libres y responsables, y movidas por valores inmutables religiosos, morales, políticos, etc. Y con esta base se critica la teoría hegeliana: no es verdad que haya un Espíritu objetivo solo, y que todos los hechos sean solamente evolución inmanentística de ese ser único; ni es verdad que quede abolida la realidad del mal; las personas libres son deficientes, y han podido libremente apartarse de la norma; ni es

verdad que la historia se justifique por sí misma, antes hay valores eternos e inmutables según los cuales hay que juzgar a las personas y sus hechos, etc.

El *conocimiento de la historia* es cosa realmente distinta de los hechos históricos que se conocen. Pero ¿es posible un conocimiento objetivo de los hechos? Para conocerlos es necesario saber la materialidad de los hechos, las causas libres que los causaron y los motivos libremente aceptados que las movieron a obrar así. Y todo esto es posible conocerlo: si nosotros mismos no hemos presenciado los hechos, nos podemos poner en contacto con ellos por medio de testimonios y documentos, cuya autenticidad, integridad y veracidad podemos establecer: con esto se ve cuán lejos estamos del fenomenismo kantiano y del monismo e inmanentismo hegeliano.

Acerca de la *historiografía*, Aristóteles le negaba el carácter de ciencia, porque sólo trata de hechos singulares, no de cosas universales, ni necesarias ni deducibles *a priori* de sus antecedentes: si la ciencia se ha de tomar en este sentido tan estricto, ciertamente la historiografía no es ciencia. Pero en un sentido más amplio es verdadera ciencia: porque nos suministra conocimiento cierto de los hechos, y de sus causas libres y de los motivos libremente aceptados, no como deducidos *a priori*, pero sí como establecidos por documentos que nos dan certeza. Esta ciencia, sin embargo, será muy imperfecta, porque no sabremos jamás así el sentido general de la historia, su comienzo, su fin, las razones del mal, etc. Para estas vistas más amplias de la historia ayuda la Teología revelada, la cual nos instruye acerca de todas estas cosas: y como preámbulo de esa teología, tenemos la metafísica, que nos demuestra la existencia de un Dios personal omnipotente, que guía los acontecimientos humanos pasados, presentes y futuros, y puede revelarnos el sentido de la historia, qué fin tendrá y cuál será la suerte eterna de los que intervinieron en la historia.—J. HELLÍN.

PELLEGRINO, UBALDO: *Storia e metafisica in Kant, Hegel, Jaspers*, RivFilNeos col. 52 (1960) 46-72.

Historiadores, filósofos y teólogos debaten hoy el problema de la historia bajo diversos aspectos. Las razones que suscitan tanto interés por el problema de la historia son de orden especulativo y de orden práctico. Al orden especulativo pertenece la trasportación coperniciana de Kant y todo el influjo del positivismo. Desde el momento en que se quitó al objeto real el ser medida de nuestros conocimientos, y se atribuyó al sujeto el ser origen y medida del objeto, el interés se convirtió más bien hacia el hombre y a su índole y a su modo de sentir, querer y obrar, es decir, a la historia. La razón de orden práctico que suscita el interés por la historia está tomada del carácter dramático, que la actividad humana y su historia tiene con respecto a toda la humanidad. Cada uno de los hombres se siente ligado a un destino común y a un porvenir que podrá convertirse en la tragedia más desastrosa o en una era de paz para la humanidad. Las decisiones libres del pasado y del presente influirán en la suerte de las generaciones e individuos del porvenir.

En el enjuiciar e interpretar la historia hay muchos criterios, y todos ellos radican en la filosofía que cada uno ha adoptado. Como la historia es el *conocimiento crítico de hechos pasados humanos*, en el estudio de la historia se ha de juzgar de la realidad de los hechos del pasado, del valor del conocimiento de estos hechos, del ser del hombre, de su pluralidad, esencia, dignidad, libertad, valores por los cuales se mueve y del destino que le está reservado para el presente y para el porvenir. Con la sola enumeración de los temas con que se ha de enfrentar la historiografía, se está viendo que su solución dependerá de los principios filosóficos que se profesen: *la historiografía no será sino la proyección de la filosofía del escritor en el tema de la historia*.

Para Kant, que ha renunciado a todo conocimiento especulativo de cualquiera realidad, y se ha refugiado en los postulados de la razón práctica, los elementos, que hay que considerar en la historia, son el antropológico, el progreso y la política. El elemento antropológico consiste, ante todo, en la libertad. El progreso consiste, ante todo, en la facultad de poder adoptar fines arbitrarios, según su propia libertad. La política se considera en sus dos funciones, que son la negativa, por la cual se impiden y reprimen los ataques contra la libertad de otros, y la positiva, por la cual se favorece la expansión de la libertad de cada uno. El sentido general de la historia

nadie lo puede interpretar, sino el autor y gobernador providente de la historia. Hegel niega el dualismo kantiano de noúmeno y de fenómeno: sólo hay un espíritu absoluto que evoluciona inmanentísticamente, y todos los fenómenos de la historia son afecciones incoercibles de este Espíritu objetivo absoluto único: por esta causa no se puede hablar ni de sentido finalístico de la historia, ni de libertad, ni de mal en el mundo: todo lo que sucede es divino y santo. Para *Jaspers* las características de la historia son las siguientes: La historia no se rige por leyes universales, ya que se funda en hechos individuales e indeducibles. Las leyes generales con que damos unidad e inteligibilidad a la historia, no tienen valor real, sino subjetivo e ideal, porque la historia o el hombre es un misterio: es el misterio de su incesante devenir orientado al Trascendente, que es insondable. El conocimiento de la historia nos lleva siempre al Trascendente. El hombre en su comunicación con la naturaleza, siente en ella como una cifra de la Trascendencia. El hombre en su experiencia de la verdad, entendida como una forma subjetiva del pensamiento, nos remite hacia el Ser inasequible. El hombre en su existir es remitido al Ser (Sein): y en la grandeza de los valores, por los que se mueve la historia, el hombre oye el lenguaje de una verdad eterna, que a través de los tiempos llega hasta nosotros.—HELLÍN.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De los autores:

CATURELLI, ALBERTO: *Breve ensayo sobre el Ser*. Ciudad Universitaria. Dirección General de Publicaciones. Córdoba (Argentina), 1961. 43 págs., 23 × 15,5 cm.
CATURELLI, ALBERTO: *La Filosofía*. Córdoba (Argentina), 1961. 16 × 23 cm.
GIACON, CARLO, S. I.: *Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate-1960. Il problema dell'esperienza religiosa*. Morcelliana. Brescia, 1961. 490 págs., 17 × 25 cm.
GUERRA MARTINIÈRE, LUIS FELIPE: *El logicismo en Bertrand Rusell. Esbozo de sus consecuencias filosóficas*. Lima, 1961. 117 págs., 25 × 18 cm.
TURIEL, BIENVENIDO, O. P.: *El Hábito-cualidad*. Madrid, 1961. 152 págs., 16 × 22 cm.

De los editores:

* Biblioteca de Autores Cristianos, Mateo Inurria, 15. Madrid (16).
QUASTEN, JOHANNES: *Patrología*. I. *Hasta el Concilio de Nicea*. Edición española preparada por Ignacio Oñatibia. Madrid, 1961. XXIV y 752 págs., 20 × 12 cm. 125 ptas.
* C. S. I. C. Instituto Luis Vives de Filosofía. Vitrubio, 16. Madrid (6).
LLEDÓ IÑIGO, EMILIO: *El concepto de "Poiesis" en la filosofía griega*. Madrid, 1961. 158 páginas, 15 × 21 cm. 70 ptas.
* Delegación Nacional de Organizaciones del Movimiento. Secretaría General del Movimiento. Alcalá, 44. Madrid.
SEMINARIO CENTRAL DE ESTUDIOS POLÍTICOS: *Veinticinco años de política española*. I. *Política española*, 62 págs.—II. *Relaciones internacionales*, 92 págs.—III. *Política económica*, 72 páginas.—IV. *Política social*, 56 págs. Madrid, 1961. 20 × 20 cm.
* Desclée de Brouwer, 23, quai au Bois. Brujas (Bélgica).
MEER DE WALCHEREN, PIERRE VAN DER: *Rencontres*. 180 págs., 20 × 13 cm. 84 FB.
* Ediciones Fax. Zurbano, 80. Madrid.
IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *Pensares e historiadores*. I. *Casa de Austria*. (1500-1700). Madrid, 1960. 20 × 14 cm. 110 ptas.
* Editorial Litúrgica Española. Avenida de José Antonio, 581. Barcelona.
BOGLIOLO, LUIGI: *El problema de la filosofía cristiana*. Barcelona, 1961. 328 págs., 22 × 12 cm.
* Ernst Reinhard Verlag. AG., Basel. Sommergasse, 46 (Suiza).
LINKE, PAUL FERDINAND: *Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart*. Wege zu ihrer Überwindung. Basel, 1961. 154 págs., 23 × 15,5 cm. 10 Fr. S.
* Hans W. Bentz Verlag. Frankfurt am Main. Unterlindau, 69 (Alemania).
BENTZ, HANS W.: *Karl Jasper traduit*. Frankfurt, 1961. XI y 31 págs., 21 × 29,5 cm. 9,60 DM.
* Herder. Avenida de José Antonio, 591. Barcelona.
SHEED, F. J.: *Teología y sensatez*. Versión del inglés por Ginés Arimón. Barcelona, 1961. 424 págs., 14,4 × 22,2 cm. 140 ptas.
* Kösel-Verlag. München, 15. Kaiser-Ludwig-Platz, 6. Alemania.
DESSAUER, PHILIP: *Die naturale Meditation*. 141 págs., 11 × 19 cm.
SCHLETTE, HEINZ ROBERT: *Die Nichtigkeit der Welt*. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. München, 1961. 183 págs., 22 × 13,5 cm.
* Librería Editorial Augustinus. Cea Bermúdez, 59. Madrid.
MUÑOZ ALONSO, A.: *Presencia intelectual de San Agustín*. Madrid, 1961. 233 págs., 12,5 × 19,5 centímetros. 75 ptas.
* Max Hueber Verlag. München, 13. Amalienstrasse, 17. Alemania.
ESCRIBANO ALBERCA, IGNACIO: *Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch*. München, 1961. XVI y 195 págs., 16 × 24 cm. 18 DM.
* Editions Nauwelaerst, 2, Place Cardinal Mercier. Lovaina (Bélgica).
VAN STEENBERGHEN, F.: *Dieu Caché*. Essais philosophiques, 8. 371 págs., 12 × 18 cm. 100 FB.
* Presses Universitaires de France. 108 boulevard St. Germain. París.
AMBACHER, MICHEL: *Méthode de la philosophie de la Nature*. París, 1961. 233 págs., 14 × 22,5 centímetros. 10 NF.
BERKELEY: *L'immatérialisme*. Textes choisis par André-Louis Leroy. 203 págs., 11 × 17,5 centímetros. 5 NF.
* Universitätverlag Wagner. Innrain, 27-29. Innsbruck. (Austria).
PECHHACKER, ANTON, S. I.: *Der Logos des Seins*. Innsbruck, 1961. 188 págs., 17 × 24 cm.

LIPE

LIBROS "PENSAMIENTO"

Serie A: ESTUDIOS

1. Franco Díaz de Cerio, S. I.:

W. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTORICO

Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general.

2. Juan Roig Gironella, S. I.:

ESTUDIOS DE METAFISICA. VERDAD - CERTEZA - BELLEZA

3. Francisco Peccorini Letona, S. I.:

GABRIEL MARCEL. LA "RAZON DE SER" EN LA "PARTICIPACION"

4. Pedro Hispano:

OBRAS FILOSOFICAS. I, SCIENTIA LIBRI DE ANIMA

Segunda edición notablemente mejorada, con prólogos, notas y apuntes críticos por el R. P. Manuel Alonso Alonso.

Serie B: DIFUSION

1. José M.ª Alejandro, S. I.:

ESTUDIOS GNOSEOLOGICOS

2. Luis Martínez Gómez, S. I.:

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 1940-1958

Hay varios volúmenes en preparación cuyas características serán dadas a conocer en breve al público.

JUAN FLORS, Editor.

Vía Layetana, 53. BARCELONA

INDICES DEL VOLUMEN 17 (1961)

Artículos

	Págs.
Aragó Mitjans, J. M., S. I.: Puntualizaciones en torno al realismo emocional de Nikolai Hartmann	165-198
Colomer, Eusebio, S. I.: Ramón Llull y Nicolás de Cusa	471-492
González Caminero, Nemesio, S. I.: El pensar panorámico de Ramón Llull	5- 30
Hellín, José, S. I.: Obtención del concepto del ente objeto de la metafísica	135-164
Iriarte, Joaquín, S. I.: Teoría de la Historia de la Filosofía	493-516
Puigrefagut, Ramón, S. I.: ¿Unicidad substancial del mundo anorgánico?	435-470
Roig Gironella, Juan, S. I.: Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez	279-310
Sanz Criado, Luis M., S. I.: La materialidad del cuerpo extenso	31- 60
Verdú, Alfonso, S. I.: El problema de la inmortalidad del alma según el budismo primitivo	311-332

Notas, textos y comentarios

Carías, Rafael, S. I.: El conocimiento de Dios en Max Scheler	61- 76
Dúe, Antonio, S. I.: Valoración lógica de la estadística	517-522
Elorduy, Eleuterio, S. I.: Realidades axiológicas en Rintelen y en Suárez	348-358
Gómez Caffarena, José, S. I.: La noción metafísica de la libertad en la tradición cristiana	523-531
Orellá, José, S. I.: Manuscritos de filósofos jesuitas en el archivo de Loyola	333-348
Pérez Ruiz, Francisco, S. I.: Dos voces japonesas en el diálogo Oriente-Occidente	199-218
Roig Gironella, Juan, S. I.: "La potencia obediencial" en Suárez, en los confines entre filosofía y teología	77- 87

BIBLIOGRAFÍA

I.—Libros.

Págs.

SAN AGUSTÍN: Obras. XVIII y último. Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Exposición de la Epístola a los Partos. Indice general de conceptos de los 18 volúmenes *(L. Salcedo)* ... 241

ALTHUSER MONTESQUIEU, L.: La Politique et l'Histoire *(C. Valverde)* ... 373

ANDRADE, A., A. DE: Filósofos postugueses do Secolo XVIII: I-III *(J. Muñoz)*. 229

ANDRÉ, H.: Natur und Mysterium *(L. M. Sanz)* ... 257

Atti del XII Convegno del Centro di Studi filosofici tra Professori Universitari. Il problema del Valore *(A. M. Tornos)* ... 336

AYER, A. J.: Philosophical Essays *(L. Martínez G.)* ... 366

BATLLORI, M., S. I.: Balmes i Casonovas. Estudis biogràfics i doctrinals *(J. Roig Gironella)* ... 243

BENITO Y DURÁN, A.: El discurso de S. Basilio Magno a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles *(L. Martínez G.)* ... 543

BENNET, J. G.: The dramatic Univérse. I. The Foundations of Natural Philosophy *(L. Martínez G.)* ... 361

BERDIAEV, N.: Autobiografía espiritual *(J. Roig Gironella)* ... 228

BERKELEY, G.: The Works of G. B. Bishop of Cloyne. Vol. IX. Notes to Berkeley's, Letters, etc. General Index *(L. Martínez G.)* ... 368

BEUMER, J., S. I.: El camino de la Fe. *(J. Roig G.)* ... 259

BLINZLER, J.: El proceso de Jesús *(A. N.)* ... 258

BOEKRAAD, A. J.: The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman *(A. M. Tornos)* ... 539

BOISSET, J.: Sagesse et saint eté dans la pensée de Jean Calvin *(F. Ruiz)* ... 243

BORNHEIM, G. A.: Aspectos filosóficos do romanticismo *(L. M.)* ... 222

BRAU, A.: Disquisiciones sociológicas *(J. M. Alejandro)* ... 377

BRETON, S.: Approches phénoménologiques de l'idée de l'être *(J. Roig Gironella)* ... 242

BRETON, S.: Situation de la Philosophie contemporaine *(L. Martínez G.)* ... 224

BRUGAROLA, M., S. I.: La libertad sindical en el mundo *(Vila Creus)* ... 247

BRUN, J.: L'épicureisme *(L. Martínez G.)* ... 111

BRUYNE, E. DE: Estudios de estética medieval *(J. Roig Gironella)* ... 241

BUCHHEIM, K.: Logik der Tatsachen. Vom geschichtlichen Wesen der Schöpfnung *(L. Martínez G.)* ... 367

BUGBEE, H. G.: The inward Morning. A philosophical exploration in journal form *(A. M. Tornos)* ... 538

CAMPANELLA, I.: Magia e grazia. Inediti. Theologorum liber XIV *(L. Martínez G.)* ... 540

CASTELLI, E.: L'enquête quotidienne *(L. M. S.)* ... 254

CATURELLI, A.: El hombre y la Historia *(J. M. Alejandro)* ... 372

CIRNE-LIMA, C.: Der personale Glaube *(M. Nicolau)* ... 112

Contributi dell'Istituto di Psicologia. Serie XXII *(F. Ruiz)* ... 244

Contributi dell'Istituto di Psicologia. Vol. XXIII *(A. Roldán)* ... 234

COPLESTON, F. C.: Aquinas *(L. Martínez G.)* ... 365

CHARLESWORTH, M.: Philosophy and linguistic analysis *(J. Gerardo)* ... 246

DÍAZ DE CERIO, F.: W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general *(L. Martínez G.)* ... 533

DUPUY, M.: La philosophie de la religion chez Max Scheler *(A. Fabrat)* ... 229

DUPUY, M.: La philosophie de Max Scheler. Son evolution et son unité *(E. Colomer)* ... 102

ECHARRI, E.: Philosophia entis sensibilis *(L. M. S.)* ... 89

ECHEVERRÍA, J.: Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet *(F. Ruiz)* ... 245

EGIDIO DA VITERBO: Scechina e e Libellus de litteris hebraicis *(L. Martínez G.)*. 221

Págs.

FARRÉ, L.: Teoría de los valores y Filosofía antigua *(J. Roig Gironella)* 105
FERNÁNDEZ, M. A.: Un lapso en la historia del pensamiento y de la cultura argentinos *(L. M.)* 238
FERREIRA DA SILVA, C. A.: Teses fundamentais da Gnoseologia de Pedro da Fonseca *(J. M. Alejandro)* 546
FOLGADO, A.: Evolución del concepto del derecho subjetivo *(I. González)* ... 535
FRAILE, G.: Historia de la Filosofía. II. El judaísmo y la Filosofía. El cristianismo y la Filosofía. El Islam y la Filosofía *(L. Martínez G.)* 359
GALLI, G.: Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti *(L. M.)* 237
GALLI, G.: Socrate ed alcuni dialoghi platonici *(L. Martínez G.)* 236
GARIN, P.: Le problème de la causalité et St. Thomas d'Aquin *(J. Hellín)* ... 363
GILBERT, K., y KUHN, H.: A History of Esthetics *(L. Martínez G.)* 362
GILEN, L., S. I.: Das gewissen bei jugendlichen *(F. Riaza)* 250
GONZÁLEZ CAMINERO, N.: Historia Philosophiae. Vol. I *(J. M. Alejandro)* ... 545
GRAFFIN VON GALEN, B.: Die Kultur-und Gesellschaftsethik José Ortega y Gasset *(L. Martínez G.)* 239
GREGOIRE, F.: Études hégéliennes. Les points capitaux du système *(E. Colomer)* 100
GUITTON, J.: Jesús *(L. S.)* 234
GURR, J. E., S. I.: The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems *(L. Salcedo)* 232
GUTIÉRREZ ALVAREZ, J.: Hacia el iusnaturalismo *(F. Riaza)* 249
HENRICI, P.: Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action *(J. Gómez Caffarena)* 373
HILDEBRANDT, K.: Platon. Logos und Mythos *(J. Gerardo)* 364
HÖNIGSWALD, R.: Schriften aus dem Nachlass. Bd. I. Von erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzälungen *(L. Martínez G.)* 368
Iniciación teológica. II. Teología moral *(J. Gerardo)* 258
KOCH, A., y SANCHO, A.: Docete. VIII. La vida de perfección *(L. Salcedo)*... 233
KOEBNER, R., U. G.: Vom Schönen und seiner Wahrheit. Eine Analyse aesthetischer Erlebnisse *(S. Gómez Nogales)* 248
KÖRNER, S.: Kant *(L. Martínez G.)* 366
LEFÉVRE, R.: La métaphysique de Descartes *(L. Martínez G.)* 112
LESCOE, F. J.: Saint Thomas Aquinas Treatise on Separate Substances *(L. M. S.)*. 370
LORIAUX, R., S. I.: L'être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne *(L. Martínez G.)* 542
MANNO, A.: Valore e limiti della metafisica aristotelica *(J. Roig Gironella)* 106
MARQUET, O.: Dinamicidad del saber *(J. Gómez Caffarena)* 219
MARTIN, W. O.: Metaphysics and Ideology *(A. M. Tornos)* 544
MAZZANTINI, C.: Filosofia e Storia della Filosofia *(J. M. Alejandro)* 376
MONTESSORI, M.: L'esprit absorbant de l'enfant *(D. Domínguez)* 375
MOREAU, J.: L'Horizon des Esprits. Essai sur la phénoménologie de la perception *(A. M. Tornos)* 253
MOSER, S.: Metaphysik eints und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie *(L. Martínez G.)* 542
PIEMONTESE, F.: Introduzione alla Metafisica classica *(J. Gómez Caffarena)* ... 370
PIEPER, J.: Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie *(E. Colomer)* 103
PIEPER, I.: Glück und Kontemplation *(F. Riaza)* 251
PIEROLA, R. A.: Hegel y la estética *(L. Martínez G.)* 541
POUCEL, V.: Apología del cuerpo *(A. Roldán)* 254
PRO, D. F.: Alberto Rougés *(F. Ruiz)* 244
Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XXXIV *(J. Roig Gironella)* 545
PUCELLE, J.: Le Règne des Fins *(J. M. Alejandro)* 371
RIAZA, J. M., S. I.: El comienzo del mundo *(L. M. S.)* 240

Págs.

RINTELEN, F.-J. VON: La finitud en el pensamiento actual y la finitud agustiniana *(E. Colomer)* 104
ROBIRA, J. M.: La visión de Dios según Enrique de Gante *(J. Gómez Caffarena)*. 374
ROLDÁN, A.: Introducción a la ascética diferencial *(A. Tornos)* 97
ROSENTHAL, E. I. J.: Political Though in medieval Islam An Introductory Outline *(L. Martínez G.)* 540
RUIZ-JIMÉNEZ, J.: Derecho y vida humana *(F. Riaza)* 252
RUNES, D.: Letters to my Teacher *(L. Martínez G.)* 543
RUNES, D.: Pictorial History of Philosophy *(L. Martínez G.)* 114
SAUSGRUBER, K.: El átomo y el alma *(P. García Asensio)* 235
SCIACCA, M. F.: Herejías y verdades de nuestro tiempo *(C. Valverde)* 371
SCHÖLLGEN, W., y DOBBELSTEIN, H.: Problemas de psiquitría *(L. Martínez G.)* 225
SEMMELROTH, O.: Dios y el hombre al encuentro *(J. Gómez Caffarena)* 369
SIEWERTH, G.: Das Schisksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger *(L. Martínez G.)* 109
SNOECK, A., S. I.: Confesión y psicoanálisis *(A. Roldán)* 256
SPAEMENN, R.: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald *(L. Martínez G.)* 226
STOFFER, H.: Aufgabe und Gestaltung des Philosophieunterrichts. Handrechungen für die Philosophie-lehrer *(L. Martínez G.)* 226
SUÁREZ, F.: Disputaciones metafísicas *(L. Salcedo)* 110
SZILASI, W.: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls *(L. M.)*. 221
THEMISTIUS: Commentaire, sur le traité de l'âme d'Aristote *(L. Martínez G.)*. 541
THIEL, M.: Die Umstilisierung der Wissenchaft und die Krise der Welt *(L. Martínez G.)* 237
TOMLIN, E. W. F.: Living and Knowing *(A. M. Tornos)* 536
VALORI, P.: Il metodo fenomelologico e la fondazione della filosofia *(L. Martínez G.)* 227
VALLIN, G.: La perspective métaphysique *(J. Gerardo)* 245
VAZ FERREIRA, C.: Moral para intelectuales *(L. M.)* 239
VERDÚN, M.: El peligro psiquico *(S. Gómez Nogales)* 230
DE VRIES, I., S. I.: La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico *(J. M. Alejandro)* 544
WIKENHAUSER, A.: Introducción al Nuevo Testamento *(J. de los Ríos)* 257
ZAC, S.: La morale de Spinoza *(L. Martínez G.)* 222
ZELLINGER, E.: Cusanus-Konkordanz *(L. Martínez G.)* 223

II.—Revistas.

Historia de la filosofía antigua medieval 115
Historia de la filosofía moderna y contemporánea 259
Introducción a la Filosofía, Criteriología, Filosofía de la Naturaleza y de las Ciencias, Metafísica y Teología Natural 377
Estética, Psicología, Etica, Filosofía del Derecho y de la Historia 547

III.—Literatura filosófica española e hispanoamericana 390

CRÓNICA ... ... 123 y 422

INDICE ONOMASTICO

Indice general de los autores citados en el texto y de los reseñados en las secciones bibliográficas. Las cifras entre corchetes [ ] remiten a los números de orden de la "Literatura Filosófica", páginas 391-422.

A

Abbagnano, N. [267].
Abella Gibert, D. [366, 607].
Abellán, J. L. [268].
Ackermann, A. [558].
Adam, K., 66.
Adam de Puteorumvilla, 299.
Adams, M. [358].
Adler, A. [722].
Adorno, T. W., 264.
Aguilar, F. [85].
Aguilera Gamoneda, I. de [683].
Aguirre, E., 127.
Agulla, J. C. [234].
Agustín (San), 15, 30, 62, 74, 105, 106, 109, 121, 128, 197, 241, 351, 360, 363, 371, 372, 462, 479, 498, 525-27, 530, [47-61].
Albalaq, I. [82].
Alberdi, J. B., 239.
Alberich, J. [334].
Alberini, C. [434-35].
Alberoni, F., 235.
Alberti, 553.
Alberto Magno (San), 103, 118, 120, 351, 359-60 [83].
Alcmeón de Crotona [22].
Alcobé, S., 127.
Alcorta, J. I. [274, 582, 629].
Alejandro VI, 231.
Alejandro, J. M., 309 [475, 786].
Alejandro de Alés, 299.
Alejandro Magno, 495, 499.
Alembert, D', 290.
Alessi de Nicolini, J. C. [476].
Al-Farabi, 360, 541 [78].
Alfaro, J., 531.
Alfieri, L., 232.
Alfonso el Sabio, 120 [71].
Algazel, 541 [82].
Aliotta, A., 237.
Allison Peers, E. [205].
Allport, G., 548.
Alluntis, F. [104, 497].
Alonso Alonso, M. [78].
Alonso-Fueyo, S. [279].
Althusser Montesquieu, L., 373.
Alvarado, F. [224].
Alvarez, S. [38].
Alvarez, U., 121 [47-49].
Alvarez Cruz, J. M. [704].
Alvarez de Linera, A. [1, 766].
Alvarez de Miranda, A. [412].
Alvarez Turienzo, S., 555 [264, 477, 647].
Amiel, 231.
Ammonio Sakkas, 352, 357 [43].
Amor Ruibal, A. [329].
Amore, B. d', 382, 552, 554.
Amorós, L. [138].
Ampère, 436.
Anaxágoras, 546 [27].
Anaximandro, 115.
Ancona, L., 235 [294].
Andrade, A. A. de, 229.
André, H., 257.
Andrea, M. de, 150, 155.
Andreoletti, M., 550.
Angel del Hogar [572].
Anouilh, J. [319].
Anquín, N. de [275, 478].
Anselmo (San), 103, 389 [73].
Antich, A. [576].
Antonelli, M. T. [141].
Antonietta, E. [80].
Antonino de Florencia (San) [137].
Apolodoro, 494.
Apostel, A., 378.
Aquaviva, C., 354.
Ara Blesa, A., 426.
Aragó, J., 167, 181, 196, 425.
Arango, B., 333, 334.
Aranguren, J. L., 249 [249, 630, 637].
Arasa, F. [402].
Aratæ, C., 384.
Araujo, M. [16, 34].
Arbeloa Egües, A. [723].
Arceliès, M., 266.
Archanco, A. [700, 701].
Arciniegas, G. [150].
Arcy, E. d', 125.
Areso, J., 347.
Arimón, G., 127.
Aristarco, 508.
Aristóteles, 6, 13-15, 28, 30, 32, 42, 46, 50, 54, 59, 90, 104-109, 116-18, 120, 122, 127, 149, 166, 236, 242, 259, 267, 284, 288, 334-40, 343, 347, 359, 367, 386, 388, 424, 436, 494-95, 498-99, 505, 506, 538, 540-42, 546, 553, 559 [34, 36, 81, 83].
Armas, G. [50].
Arnau de Vilanova [139-40].
Arnim, H. von, 6, 497.
Aróstegui, A. [583].
Arraiza, I. [254].
Arregui Sabarte, P. de [479].
Arroyo, M. [724].
Arteaga, E., 243.
Asensio, E. [196].
Asín Palacios, M., 424.
Attisani, A., 237.
Auclair, M. [206].
Avempace, 541.
Averroes, 118, 120, 480, 498, 541 [79-81].
Avicena, 37, 109, 119, 122, 360.
Ayer, A. J., 30, 247, 366.
Aymard, A. [787].
Aymerich, M., 342.

B

Babelón, J. [332].
Backer, 333.
Baena, G., 358.
Baena, J. G., 77, 80, 81, 87.
Baliñas, C. A. [461].
Balmes, J., 105, 243, 265, 458 [239-244].
Balthasar, H. U. von, 150-55 [767].
Balzac, H. de, 231.
Banchetti, S., 270.
Báñez, D., 548.
Barco Teruel, E. [392].
Bargman, 444.
Barone, F., 383.
Barrio, J. del, 461.
Barrio Gutiérrez, J. [517].
Barth, K., 110 [278].
Barthol, R. P. [584].
Bartina, S. [530].
Basabe, F. [172-73].
Basave Fdez. del Valle, A. [185].
Basilio (San), 543-44 [46].
Bastero Archanco, J. [685].
Batllori, M., 243 [112, 214, 240, 403].
Battaglia, F., 199, 536.
Baumgarten, F. [702].
Baur, L., 476.
Bayle, P., 62.
Bayón Chacón, G. [788].
Bea, A., 123.
Becquerel, I., 266.
Behn [605].
Bekker, I., 499.
Bello, A., 243.
Bellofiore, L., 125.
Benavides, G. [237].
Beneke, F. E., 105.
Beneyto, J., 121 [648].
Benito y Durán, A., 424, 543 [46].
Bennet, J. G., 361.
Bense, M., 264.
Bentham, J., 222.
Berdiaeff, N., 9, 11, 12, 14, 228, 359, 552.
Bergman, 444.
Bergouniox, R. P. [531].
Bergson, H., 9, 11, 12, 14, 15, 266-267, 320, 350, 501, 507, 554, [253-57, 338, 423].
Berguæ, J. B. [28].
Berkeley, 11, 368.
Bernanos, G. [319].
Bernard, G., 375.
Bernardo (San), 210.
Bernardo de Auvergne, 548.
Beth, W. [568].
Bettoni, E., 147.
Beumer, J., 259.
Bilbao, F. [436].

Bismarck, 231.
Blair, G. A., 387.
Blajot, J. [308].
Blanch, C. [309].
Blanco, J. E. [255, 300].
Blanco Aguinaga, C. [335].
Blanco Vega, J. L. [498].
Blanshard, B. [631].
Blas de Parma, 121.
Blinzler, J., 258.
Blokhinzev, D. I., 456.
Blondel, M., 6, 7, 15, 85, 267, 373-74.
Bobik, J., 50, 53, 55.
Boddhidharma, 315-16.
Bodin, J., 556.
Boecio, 103, 141.
Boehner, Ph., 291.
Boekraad, A. J., 539.
Boelen, B. J., 552.
Bogliolo, L., 387.
Bohm, D., 452.
Böhme, J., 9, 110.
Bohr, 451, 454, 456, 461.
Boisset, J., 243.
Bollnow, O. F. [637].
Bolonneto, A., 353.
Boltzmann, 436.
Bolzán, J. F. [532].
Bolzano, B., 105.
Bonafede, G. [86, 113, 585].
Bonald, L. de, 226.
Bonetti, A., 115.
Bonifacio, J., 544.
Bonilla, A. [480].
Bonsack, F., 386.
Borel, J. P. [367].
Borgui, L., 269.
Born, M., 451, 454, 456.
Bornheim, G. A., 222.
Bortolasso, 125.
Bos, Ch. du [774].
Bosanquet, 242.
Bousquet, J. [725].
Boyer, C., 50, 124-25.
Bradley, F. H., 12.
Bradwardine, 121.
Brau, S., 377.
Bravo, B. [146-47].
Braz Teixeira, A., 558.
Bredow, G. von, 485.
Bréhier, E., 498.
Brélet, G., 271-72.
Brennan, R. E. [87].
Brentano, F., 227.
Bretón, S., 242.
Brie, R. [768].
Briefs, G. [703].
Brinkley, J. R. [325].
Brinkman, G. [181].
Broglie, L. de, 435, 443-44, 449-51.
Broglie, V. de, 525.
Brown, C. W. [708].
Brown, H. [789].
Brown, J., St. M., 556-57.
Bruck, E. [13].
Brucker, I., 494-95.
Bruera, J. J. [453].
Brufau, J. [166].
Brugarola, M., 247 [649].
Brugger, W., 386.
Brun, J., 111.
Bruni, 553.
Brünning, W. [790].
Bruno, G., 9.
Bruyne, E. de, 241.
Buber, M., 114 [543].
Büchel W., 387, 461, 463, 465, 467, 469.
Bucher, Z., 453, 461.
Buchheim, K., 367.
Buda, 211, 212, 213, 312.
Buenaventura (San), 15, 39, 127-28, 299, 360.
Bueno, M. [481].
Bugbee, H. G., 538.
Buhler, Ch. [533].
Bühler, K. [534].
Bultmann, 234.
Bunge, M., 199.
Burdeau, G. [668].
Burns, A. F. [704].
Burns, Ch. [726-27].
Burt, D. X. [51].

C

Caba, P. [404, 499, 544, 749].
Caballero Sánchez, S., 110 [171].
Cabanelas, D. [74].
Cabodevilla, J. M. [545].
Cahn, A. [454].
Calá Ulloa, G., 555.
Calatayud, P., 334.
Calius, D. A., 120.
Calogero, 116, 237, 262, 382.
Cálvez, J. I., 544 [230].
Calvino, 231, 243-44.
Calvo Serer, R. [669].
Campanella, T., 14, 540.
Campmany, J., 127.
Campo, A. del [390, 660].
Campos, J. [222].
Campuzano, F., 335.
Camus, A., 273, 351 [307-17].
Canals, F., 127.
Cano, M., 355.
Cantin, St. 118.
Canto, P. [368].
Capánaga, V. [52].
Cappelle, W., 116.
Cappelletti, A. J. [22, 27].
Caraballese, 262.
Caracciolo, A., 554.
Cardaveraz, A., 335, 338, 341.
Cardoletti, 126.
Carlini, A., 262.
Carlos III, 339.
Carlos V [154].
Carmona Ristol, A. [336].
Caro, M. A. [437].
Carpintero Capell, H. [197].
Carranza Lamas, L. E. [632].
Carreras, I., 474.
Carreras y Artáu, J., 474, 478 [114-16, 139].
Carreras y Artáu, T., 478.
Cartagena, A. de, 544.
Cartier, 267.
Caruso, I. A. [608].
Casanova Sánchez, U. [369].
Casanovas, I., 243.
Casares, A. J. [500].
Casas, M. G. [423, 455].
Casas Blanco, S. [414].
Casaubon, J. A. [482].
Casearius, 259.
Cassirer, E., 248 [747].
Castellanos, N. [53].
Castelli, L., 254.
Castro, A. [413].
Casula, M., 261.
Caturelli, A., 372 [290, 650, 791].
Cauchy, 438.
Cayré, F., 78.
Ceballos, S. [483].
Cencillo, L. [792].
Centineo, E., 536.
Ceñal, R., 333, 425 [276].
Cerdá, E. [546, 559].
Ceriani, 262.
Ceriotto, C. L. [142].
Cervantes, M. de [65, 184, 187].
Cesabianchi, M., 235.
Chabot, M. E., 117.
Chacón, J., 335-36.
Chacón, J. M. [42].
Chaix-Ruy, J., 536.
Chao-Chou, 314.
Charlesworth, 246.
Chateau, J. [728].
Chateaubriand, 231.
Chávarri, E. [83].
Cheng Tau-Tzu, 320, 325.
Chevalier, J. [2, 256].
Chiocchetti, 262.
Choiseul, 231.
Christoff, D., 384.
Ciappi, L., 123.
Cicerón, M. T., 117, 252, 497 [40].
Cilleruelo, L. [54].
Cione, E. 237.
Cipriano de la Nat. de la V. [211].
Cirigliano, G. [322].
Cirne-Lima, C., 112.
Clarke, W. N., 545.
Clauberg, 387.
Claudel, P., 254-55 [501].
Cleantes, 13, 15.
Clemenceau, 231.
Climent, F. [487].
Cobián y Macchiavello, A. [370].
Cobos, C. de los, 354.
Cohen, H., 114, 166.
Coimbra, L. [159].
Coing, H. [686].
Colino López, A. [518].
Collin, E. [88].
Collingwood, R. G. [750].
Colmenares, L. O. [793].
Colomer, E., 104, 425 [116-17, 238].
Combs, A. W., 548.
Composta, D., 117.
Compton, 450.
Comte, A., 507 [234].
Concha, E. [751].
Condorcet, P., 512.
Contreras, C. [600].
Coomaraswamy, 208.
Copleston, F., 6, 365.
Córdoba, P. J. de, 336-37.
Cordón, F. [456].
Cornoldi, 262.
Corominas, P. [333, 349].
Coronel, A., 279, 296, 303-05.
Correa Calderón, S. [198].
Corredor, J. M. [337].
Corte, M. de, 115.
Corts Grau, J. [687].
Cossio, J. M. [65].
Costa y Llobera, 243.
Cotter, 457.
Cousin, V., 511.
Covoti, 116.
Crehan, I., 125.
Crisipo, 11.
Crisógono de Jesús [210].
Cristaldi, G., 125, 550.

Critias, 13, 14.
Croce, B., 105, 237, 538, 541, 553 [339].
Crusafont Pairó, M., 127 [303-304, 535].
Cruz, L. A. [670].
Cruz, O. [519].
Cruz Hernández, M. [73, 338, 560].
Cubillo, L. [536].
Cuéllar, I. de, 337.
Cuesta, S. [414-15].
Cura, A. del [137, 174].
Curcio, C. [671].
Cuyás, M., 426.

D

Dalmau, J. M., 87, 389 [502].
Daniel-Rops, H. [152].
Dante, 231, 555.
Darell, L. [498].
Darío, 458, 465.
Darmois, 452.
David, 114.
Deckers, 150, 154-55.
Defourneaux, M. [221].
Delbez, L. [672].
Delgado, H. [609].
Delhaye, Ph. [175].
Demócrito, 14, 436.
Derisi, O. N. [457, 705, 794-795].
Descartes, 11, 12, 110, 112, 182, 214, 233, 327-38, 249, 259, 290, 367, 377-79, 381, 385, 445, 493, 500, 504, 538, 555-56.
Descoqs, P., 39, 46, 47.
Desqueyrat, A. [706].
Dewey, J., 269, 538.
Díaz, C., 154-55.
Díaz, D. [729].
Díaz Arnal, I. [730-31, 748].
Díaz de Cerio, F., 533.
Díaz y Díaz, M. C. [69].
Díaz de Miranda, J. [15].
Díaz Nava, A. F., 550.
Díaz-Plaja, F. [215].
Díaz Seijas, P. [673].
Diels, H., 6, 497.
Díez Blanco, A. [458].
Díez del Corral, L. [796-98].
Díez-Macho, A., 127.
Díez Ramos, 9, 210.
Dijksterhuis, 121.
Dilthey, G., 7, 183-86, 238, 350, 511, 533-35, 538 [238].
Diógenes Laercio, 6, 494 [44].
Dionisio (Pseudo), 9, 476, 479, 498 [107].
Dionisio de Siracusa, 495.
Dirac, P. A. M., 456.
Disandro, C. A. [39].
Dobbelstein, H., 225.
Docker, 141.
Dodd, E. R. [16].
Do-Dinh, P. [14].
Domínguez, B., 334.
Domínguez Castañeda, P. [245].
Domingo, G., 360.
Dondeyne, A. 124.
Donnini, 228.
Donoso Cortés, J. [245].
Dou, B., 342.
Doyle, J. J., 552.
Dreiling, R., 288, 289.
Driedo, 535.
Dubarle, D., 463.
Dubois, J., 386.
Dúe, A. [520-24].
Duhem, P., 120, 488.
Dujovne, L. [799].
Dumoulin, H., 328.
Dumont, P., 78.
Dupuy, M., 102-03, 229.
Durán, A. [591].
Durando, 282-86, 289, 291, 295, 299, 303, 307.
Düring, 117.
Durkheim, E., 105.

E

E. R. [282].
Echarri, J., 89, 90, 93, 94, 214.
Echeverría, 245.
Eckhart, 9, 110, 246.
Ecole, J., 271.
Eddington, A., 437, 444, 446-47, 455.
Edwards, J., 557.
Ehrenfels, Ch. von, 105.
Ehrle, F., 279, 280.
Eijo Garray, L., 490.
Einstein, A., 266, 435-54, 493 [298].
Elías de Tejada, F. [62].
Ellacuría, I. [89].
Ellul, J. [800].
Elorduy, E., 87 [43].
Emmerich van den Velde, 477, 486.
Empédocles, 436, 546.
Engels, F., 15, 225, 545.
Enrique de Gante, 105, 374, 526, 529, 547 [101, 102].
Enrique T. de Oyta, 299.
Ensslen, 250.
Epicuro, 14.
Erasmo, 231, 555-56 [145-47].
Ercilla, J. de [90, 573, 732, 740].
Ertel, C., 263.
Eschmann, I. T., 552.
Eslick, L., 135, 137-40, 164.
Espinosa, J. A. [447].
Espinoza, 11, 12, 14, 62, 114, 222, 238, 259-61, 263, 367, 376, 387, 556.
Estapé, F. [707].
Esteban Bodeker [132].
Esteban Tempier, 298 [113].
Estibáliez, L. M. [674].
Estiú, E. [227].
Eunomio [46].
Evain, F., 536.
Evans-Wentz, W. Y., 314.
Eysenck, H. J. [547].

F

Fábregas Camí, J. [575].
Fabro, C., 53, 54, 116, 142, 424 [91, 587].
Facio Moreno, A. [213].
Faj, A., 380.
Faraday, 436, 446.
Farges, A., 462.
Farré, L., 105 [23].
Fechner, G. T. [232].
Federico Guillermo I, 231.
Fernández, C., 163.
Fernández, J. [443].
Fernández, M. A., 238.
Fernández Cajigal, J [87].
Fernández Manzanedo, M. [92, 503].
Fernández-Miranda Hevia, T. [651].
Fernández-Santos, F. [310].
Fernández de Viana, 143-44 [504].
Ferrater Mora, J., 244.
Ferreira, J. [108].
Ferreira Gomes, J. [176].
Ferreira da Silva, C. A., 546.
Feuerbach, L., 100.
Fichte, G., 7, 12, 68, 103, 172, 223 [226].
Fidel López V., 239.
Filón, 11.
Finance, J. de, 50.
Findlay, 389.
Finestres, J., 342.
Fiorentino, F., 262.
Fiorito, M. A. [177].
Flórez, R. [283].
Flórez Tascón, F. J. [652].
Florí, M., 478, 487.
Foerster, F. W. [733].
Folgado, A., 535.
Fonseca, J. de, 338.
Fonseca, P. de, 80, 546-47, [159].
Font Puig, P. [55, 118, 622].
Fontaine, J. [63].
Fontaine, J. de la, 496.
Fourez, G., 267.
Fraga Iribarne, M. [653, 675].
Fraile, G., 359 [3].
France, A. T., 231.
Francisco Eximenis [138].
Francisco Javier (San), 100.
Francisco de Sales (San), 100.
Franckl, V. E. [438].
Frank, A. [774].
Frank, Ph., 439.
Frankenheim, 250.
Frans, 126.
Freixa, 127.
Fresnel, 438.
Freud, 209, 426, 500 [258-60, 619].
Fromm, E. [258, 610-11, 619].
Frutos Cortés, E. [56, 371, 459, 654, 801].
Fuente Muñiz, R. de la [612].
Fuentes Castellanos, R. [372].
Fueyo, J. [676].
Fuhrmans, H., 263.
Fujii, Y., 200.
Furstenberg, 261.
Fusté Ara, M., 127 [548].

G

Gabriel Biel, 279, 299-301.
Gabrieli, F. [76].
Galbraith, J. K. [707].
Galen, B. G. von, 239.
Galileo, 290, 436.
Galino, M. A. [734].
Galli, G., 236-37.
Gallitzin, 261.
Galmés, S., 24.
Galó, G., 536.
Galve, C. [752-53].
Gambra Ciudad, R. [373].

Gaos, J. [21, 265, 295, 507].
Garagorri, P. [374-75].
Garasa, D. L. [199].
Gárate Córdoba, J. M. [802].
García, R., 126 [412, 574].
García Alvarez, M. [484].
García Arias, L. [688].
García Arroyo, V. [200].
García Astrada, A., 269 [376].
García Blanco, M. [339].
García de Castro, R. [445].
García de Diego, V. [182].
García Domingues, J. [77].
García Escudero, J. M. [803].
García Hoz, V. [735-36].
García Maynez, E. [689].
García Morente, M. [216, 389, 460].
García Ortega, L. [595, 637].
García-Viñó, M. [754-55].
García Yagüe, J. [737].
García Yebra, V. [774].
Garcías Palóu, S. [119-20].
Garciasol, R. de [151].
Garcilaso [150].
Garin, P., 363.
Garmendia de Otaola, A. [756].
Garrido, M. [635].
Garrigou-Lagrange, R., 77, 81, 150, 153, 387.
Garzón y Garzón, D. [633].
Gasotti, 262.
Gay, A. [448].
Gazzana, A., 150.
Gea Escolano, J. [167].
Geiger, L. B., 135, 142, 144.
Geiger, M., 38, 39, 53.
Gelpi, D., 118.
Gemelli A., 234 [294, 575].
Gentile, G., 11, 262 [292].
Georges, J. des [284, 311, 319].
Gerardo Groote [147].
Gerbi, A. [153].
Germain, J. [613, 738].
Gerrity, B., 50.
Geulincx, 387.
Ghiselli, E. E. [708].
Giacon, C., 6.
Giannini, G., 124.
Gibbs, 436.
Gil, C. [176].
Gil Estrix, 381.
Gil Novales, A. [223].
Gil de Roma, 120 [100].
Gil de Viterbo, 221.
Gilbert, K. E., 362.
Gilén, L., 250.
Gilson, E., 50, 118, 150, 155, 214 [461].
Giner de los Ríos, F. [248].
Giordano, V., 261-62.
Giorgi, G., 440-41.
Girardi, J., 124.
Glasenapp, H. von, 313.
Glutz, M. A., 135, 139-41, 164.
Gödel [604].
Godo Costa, J., 228 [727].
Godofredo de Fontibus, 121.
Goethe, 260, 363.
Goichon, A. M., 122.
Gómez Arboleya, E. [416-18].
Gómez Caffarena, J. [101, 505].
Gómez Moreno, M. [537].
Gómez Nogales, S., 54, 107 [75, 80 bis].
Gómez-Tabanera, J. M. [655].
Gonseth, F., 264, 378, 382, 536.
González, I. [462].
González, L. [525].
González Alegre, R. [207].
González Alvarez, A., 110 [4].
González Caminero, N., 545, [5, 228, 340].
González Salas, C. [285].
González Seara, L. [417].
Goossens, A. [549].
Gordon Catlin, G. [677].
Gorgias, 10, 12.
Gortari, E. de [485].
Grabmann, M., 44.
Gracián, B., 243 [195-204].
Granell, M. [377].
Granero, J. M. [804].
Granjel, L. [405].
Gratry, A., 6.
Gredt, J., 458.
Greef, E. de [769].
Green, J. [319].
Greene, G. [318].
Grégoire, A., 459.
Grégoire, F., 100-02.
Gregorio de Nyssa (San), 15.
Gregorio de Rimini, 279, 289, 293, 299, 303.
Grmek, M. [140].
Grocio, H., 556.
Grommer, 452.
Gruber, A. [576].
Guallart y López de Goicoechea, J. [690].
Guardini, R. [550, 805].
Guarise, S. [638].
Guazzoni Foa, V., 116.
Guelluy, R., 290, 291.
Guérard des Lauriers, M. L., 469.
Guerra, J. [305].
Guerrero, E., 127 [678].
Guggenberger, A., 174, 179, 180-82, 185, 187.
Guicciardini, 553.
Guil Blanes, F., 143, 150.
Guillermo de Moerbeke, 541.
Guillermo de Ockham, 10, 11, 103, 279-308, 350, 360, 535, 558.
Guitton, J., 234.
Gulliksen, H. [561].
Gurdjieff, 361.
Gurr, J. E., 232.
Gutiérrez, M. [577].
Gutiérrez Alvarez, J., 249.
Gutiérrez Carranza, C. [486].
Gutiérrez de Velasco, C. [217].
Guy, A. [183].
Guyau, 239.

H

Haag, K. H., 507-08.
Haan, 457, 459.
Haecht, L. van, 377.
Hakuin, 328.
Hamar [122].
Hamelin, O., 11.
Hamilton, 383.
Harris, M. S. [446].
Harrison, F., 213.
Hart, A. Ch., 552.
Hartmann, N., 11, 105, 165-98 (*passim*), 237, 248, 348, 543 [227, 265-66].
Hartman, R. S. [506].
Haubst, R., 478, 486-90.
Hayen, 267.
Hediger [588].
Hegel, 9, 12-15, 28, 30, 68, 100-02, 225, 238, 263-64, 367, 373-74, 494, 500-01, 507, 541, 542, 553, 559-60.
Heger, K. [201].
Heidegger, 9, 13, 15, 109-10, 116, 225, 228, 250, 264, 270, 349, 367, 377, 379, 425, 498, 508, 543 [272-277].
Heimsoeth, H., 359 [507].
Heinemann, F., 504, 510, 512.
Heisenberg, W., 382, 435, 437, 451, 454, 456.
Heiss, R., 169.
Helmont, A. d' [586].
Hemsterhuis, 260-61.
Henao, J. de, 335.
Henrici, P., 373-74.
Henríquez Ureña, P. [439].
Henting, H. von [562].
Heráclito, 15, 30, 115, 377, 506, 546 [23-25].
Herder, J., 260.
Heredero Higueras, M. [709].
Hermes, 262.
Hernández, E., 9.
Hernández Sánchez-Barba, M. [424].
Heródoto [21].
Herveo Natal, 289, 547.
Hildebrand, D. von [633].
Hildebrandt, K., 364-65.
Hinneberg, 503.
Hirsch, G., 382.
Hirschberger, J. [6].
Hitler, 23, 543.
Hobbes, 259, 373, 538, 556-57.
Hochwälder [774].
Hodl, L., 121.
Hoenen, P., 35, 41, 388, 441, 459, 461.
Hofmann, J. E., 478.
Hoffmann, E., 487-90.
Höfner, H., 256.
Höffner, J. [806].
Hogrefe, C. J., 250.
Holz-Fay, H. [797].
Hollenbach, J. M., 256, 271.
Hollitscher, W. [614].
Homero, 363.
Honecker, M., 472, 474, 478.
Hönigswald, R., 248, 368.
Hooker [213].
Horia, V. [312, 807].
Horowitz, I. L. [679].
Hostos, E. M. de [250].
Hoyo, A. del [195, 202].
Hugo, V., 231.
Hugo de San Víctor, 299.
Hugolino de Orvieto, 293.
Hugon, E., 77.
Hui-Neng, 314, 328.
Hui-Yuan, 327.
Hume, 10-14, 30, 214, 260, 367, 385.
Hurter, H., 333.
Husserl, E., 105, 166, 176, 221-27, 246, 248, 254, 263-268, 379, 385, 425, 500 [263].
Huxley, A. [318].
Huygens, Ch., 436.

I

Ibn Al-Sid de Badajoz [77].
Ibn Jaldún, 541.

Ibn Sina, 541.
Idiáquez, J., 333-34, 338, 345.
Idioate, F. [438].
Ikkyu, 328.
Imaz, E., 533.
Inagaki, 128.
Infeld, 435, 438.
Iniesta Corredor, A. [379].
Inocencio XI, 381.
Ionesco, E. [320].
Irala, N. [463].
Iriarte, J. [7, 269].
Isaac, 154.
Isaac, J., 142.
Isaías, 479.
Isaye, G., 125.
Isidoro (San), 360 [62-67].
Iturralde Colombes, C. A. [218].
Izquierdo, J. [440].
Izumi, 128.

J

J. R. B. [421].
Jacob, J., 267.
Jacobi, 260-61.
Jacobo de Metz, 285.
Jaeger, W., 116-17, 498.
Jagot, P. C. [623].
Jaia, D., 262.
Jakobson, R., 378.
Jalbert, G. [81].
Jámblico, 15.
James, E. O. [770].
James, W., 239, 548 [237].
Jaramillo, J. [425, 437].
Jarlot, G., 126.
Jaspers, K., 7, 9, 12-14, 382, 425, 502, 508, 560 [278].
Jeans, J., 455.
Jenófanes, 116 [26].
Jenofonte, 236.
Jerphagnon, L. [589].
Jiménez de Aréchaga, J. [249].
Jiménez de Cisneros, F., 498.
Jiménez Landi, A. [248].
Jiménez de Farga, M. [668].
Jobit, P. [378].
Jodl, 510.
Jolivet, R. [464].
Jordán, 454.
Jordí de Barcelona [341].
Jovellanos, M. G. [225].
Juan de Basilea, 293.
Juan Berchmans (San), 100.
Juan Buridano, 121.
Juan Capréolo, 303-04.
Juan de la Cruz (San) [209-11].
Juan Damasceno, 360.
Juan Duns Escoto, 15, 81, 103, 105, 110, 119, 147, 279-304, 359, 498 [103-06].
Juan Escoto Eriúgena, 103, 360 [46 bis, ter].
Juan García de Castrojeriz, 121.
Juan Gersón, 279, 296, 535.
Juan Heinrich Alsted [124].
Juan de Janduno, 14 [101 bis].
Juan Mair, 279, 302-03, 535.
Juan Manuel, 120.
Juan de Mirecurt, 293.
Juan de Polliaco, 121.
Juan de Ripa, 295.
Juan de Salisbury [180].
Juan de Santo Tomás, 35, 36.
Juan de Vercelli, 120.
Juárez-Paz, R. [379].
Juderías, A. [406].
Julio II, 231.
Jung, C. G., 426-27.
Justino (San), 15, 495.
Jutglar, A. [289].

K

Kafka, F. [207].
Kaluza, 444.
Kaminski, J., 548.
Kant, M., 11, 12, 67, 68, 94, 105, 110, 166, 193, 233, 238, 248, 249, 260, 261, 269, 273, 308, 366-67, 384, 389, 500, 503, 505, 531, 534, 538, 549, 554-56, 559 [216, 218-20].
Kassapa, 215.
Katz, D. [563].
Kawada, K., 128, 200, 216.
Keeler, L. W., 50.
Kelsen, H. [299].
Kern, 497.
Kierkegaard, 537, 552, 554 [229].
Kilgore, W. J. [441].
Kischmer, M. J. [13].
Klages, L., 367.
Klein, J., 166-68.
Klein, M. [590].
Klubertanz, P. G., 552.
Knauss, G., 264.
Koch, A., 233.
Koch, J., 285, 478, 483.
Koch, J. de [342].
Koebner, R. u. G., 248.
Koefoed, A. [712].
Kohlmeyer de Estrabou [266].
König, F. [771].
Koninck, Ch. de [465].
Korn, A., 105 [440-42].
Körner, S., 366.
Köster, W. [93].
Koyama, 128.
Krapiec, 142-43, 147, 153-56.
Kroner, R., 264.
Kubitz, O. A. [436].
Kuhaupt, 6, 175, 179.
Kuhn, H., 362.

L

Laberthonière, L., 6.
Lacueva Lafarga, F. [601].
Ladrière, J., 263.
La Fayette, 231.
Lagache, D. [615].
Lagorgue, R. [564].
Laín Entralgo, P. [31, 407, 466, 639, 772].
Lalande, 509, 523.
Lamennais, 231 [436].
Lanczos, 444.
Lange, F., 510.
Langevin, 266.
Lao-Tse, 316.
Laplace, 382.
Laporta, G., 78.
Lara Guitard, A. [616].
Larramendi, M., 338-39.
Larraya, J. G. [589].
Lasaga, J. I. [578].
Laun, R. [691].
Lauriers, G. des, 125.
Lavelle, L. [287].
Lazzarini, R., 536.
Lebret, L. J. [808].
Lecina, 333.
Leclercq, J., 552.
Ledesma, P. de [167].
Lefèvre, R., 112.
Legaz y Lacambra, L. [380, 692, 693, 699].
Leibniz, 11-15, 28, 105, 117, 232-38, 260, 368, 377, 381, 389.
Leisegang, J., 7.
Lenin, 231, 545.
León X, 231.
León XIII, 457.
León Hebreo, 114 [150].
Leonardo da Vinci [144].
Lepidi, A., 462.
Lepp, I. [565].
Leroy, E., 266.
Leroy, O. [208].
Le Roy, M. V., 144, 150.
Lescoe, F. J, 370.
Le Senne, R., 98 [288].
Lessing, G. E., 260, 556.
Lessing, T. [508].
Leucipo, 546.
Lévi-Strauss, 378.
Lewy, G. [179].
Leyde, 442.
Lhermitte, J., 230.
Liang Wu-Ti, 326, 327.
Liberatore, M., 262, 457.
Licurgo, 365.
Liébana, E. [286].
Liebenthal, W., 316, 320, 321, 326-27.
Linarés, A. [121-23].
Linés, E., 126.
Lintón, R. [551].
Lipps, Th., 105.
Lisser, K. [219].
Livermore, H. V. [796].
Llordén, A. [419].
Lobato, A. [224, 381].
Locke, 14, 199, 233, 556-57 [213].
Loisy, A., 62, 234.
Lonergan, B. J. F., 264.
Longueville, 231.
López Ibor, J. J., 230 [617-18, 773].
López de Munáin, R. [68].
López Valencia, F. [702].
López Vázquez, G. [591].
Lora Tamayo, M. [624].
Lorentz, H. A., 266, 438, 451, 459.
Lorenzini, G. [740].
Lotz, J. B., 110, 543.
Lotze, H., 106.
Lucas Verdú [656].
Lucrecio, 14 [39].
Luengo, 333.
Lugo, J. de (Card.), 550 [181].
Luis de León [183].
Luño Peña, E. [420].
Luporini, 383.
Lutero, M., 231.
Luyten, 90.
Lyonnet, St., 530.

M

Macedo de Steffens, D. [180].
Mach, E., 440-43.

Madariaga, B. [105].
Madden, E. H. [236].
Madoz, J. [64].
Madre, A. [124].
Maier, A., 121.
Maíllo García, A. [741-42, 800].
Maimon, S., 114.
Maine de Biran, 182-83, 193.
Malcolm, N., 389.
Malebranche, 12, 231, 238, 254, 538.
Mancini, I., 387.
Mandolini Guardo, R. [619].
Mandonnet, P., 44, 141.
Mament, M. [757].
Mann, Th. [321].
Manno, A., 106, 109.
Manser, G., 44, 78.
Mansion, A., 118.
Manzana Mtz. de Marañón, J. [212].
Manzanedo, M. F. [35].
Manyá, J. B. [343-44].
Maquiavelo, 553.
Maragall, J. [337, 341, 347].
Marañón, G. [394-411, 596].
Marat, 231.
Maravall, J. A. [154-55].
Marc, A., 264.
Marcel, G., 13, 14, 225, 538-39 [281-86, 774].
March, A., 456.
Marcilly, C. [193].
Marco Aurelio, 495.
Marden, O. S. [487].
Maréchal, J., 7, 55, 110, 175, 180, 254, 279 [328].
Mariana, J. de [179-80].
Marías, J., 238 [8, 34, 246, 327, 331, 371, 381-82, 391-393, 408, 466, 552, 657, 809].
Marín Sola, 388.
Marino, A. di, 125.
Maritain, J., 144, 150-56, 388, 552 [488, 501].
Market, O., 219-20 [489].
Marra-López, J. R. [313].
Marrero, V. [345].
Marsá, A., 127.
Marsilio de Padua, 14.
Martín, M. A. [158].
Martín, Wm. O., 544.
Martín Abril, J. L. [149, 383, 393].
Martín Artajo, A. [680].
Martín-Ballestero y Costra, L. [694].
Martínez, E. [467].
Martínez Curto, M. C. [384].
Martínez Gómez, L. [6].
Martínez Morán, F. [57].
Martinho de Mendoça, 229.
Marx, C., 15, 100, 225, 238, 425, 507, 545, 553 [230-31].
Marx, J., 472.
Mas, A. [194].
Masi, R., 46.
Masnovo, 262.
Mateo de Aquasparta [120].
Mateos, F. [168].
Mathon, G. [46 bis].
Ma-Tsu, 314-15, 328.
Maurois, A. [319].
Maurras, Ch. [226].
Mauthner, 510.
Maxwell, J. C., 436, 438, 446, 448.
Mayer, A., 285.
Mayor, D. [24].
Mays, W. [568].
Mazzantini, C., 376.
Mazzini, 553.
McDougall, W. [566].
McKeon, R., 537.
McMahon, G. J., 118.
McMullin, E., 545.
Mead, G. H., 549 [293].
Medi, E., 442.
Meinvielle, J. [306].
Meléndez, B., 127.
Melisso, 116.
Melón Martínez, E. [706].
Melsen, A. G. van, 60, 468.
Menchaca, J. A. [719].
Mendelssohn, 260.
Mendiburu, S., 339.
Mendoza, J. R. [426].
Menéndez Pelayo, M., 242 [65].
Menéndez Pidal, R. [87].
Mercier, A., 272-73.
Mercier, D., 118.
Merlan, Ph. [81 bis].
Merleau-Ponty, M., 253, 379.
Mesa, C. E. [389].
Meseguer, P. [259-60].
Messner, J. [658, 709].
Metz, A., 266.
Metzger, W. [232].
Meyerson, E., 445, 447.
Miano, V., 125.
Michalski, C., 290.
Michelson-Morley, 438.
Micó Buchón, J. L. [758, 810].
Mie, G., 448.
Míguez, J. A. [2].
Millán Puelles, A. [759].
Miller, R. G., 545.
Minkowski, 437.
Mirabeau, 231.
Miranda, F., 339-40.
Mises, L. von [710].
Moeller, Ch., 7 [774].
Moisés, 114.
Molina, L. de, 168-69.
Monan, J. D., 116.
Mondolfo, R. [9, 25].
Montaigne, M. [152].
Montero, E. E. [640].
Montero, F., 115.
Montero, M. [449].
Montero Moliner, F. [32].
Montes, M., 353.
Montessori, M., 375.
Montull, T. [270].
Moore, 246.
Moragas, J. de [579, 641].
Morán, J. [58].
Morata, J. [558].
Morata, N. [419].
Moratín [246].
Moreau, J., 253, 379, 386.
Moreno, A. J. [12].
Moreno Mosquera, A. [72].
Morgan, A. de, 383.
Moser, S., 542.
Mounier, E., 225 [289].
Mou-Tau, 316-24.
Moya, G. [602].
Múgica, P., 358.
Müller, M., 497.
Müller-Freienfels, 105.
Muñiz, F., 388.
Muñoz, J. [94, 415, 538].
Muñoz, R., 426.
Muñoz Alonso, A., 383 [125, 159, 468-69].
Muñoz Delgado, P. V. [166 bis].
Muñoz Espinalt, C. [603].
Murciego, L., 125.
Murphy, A. E., 557.
Murphy, G. [567].
Murphy, Th., 119.

N

Nagel, E. [604].
Nagel, Th., 556.
Nakamura, 200-18 (*passim*).
Nakasawa, 128.
Napoli, G. di, 116, 536.
Naranjo Villegas, A. [695].
Natorp, P., 166-68.
Naville, E., 182.
Nédoncelle, M., 271.
Nerón, 495.
Neumann, J. von, 452.
Newman, J. H., 6, 539 [235, 604].
Newton, I., 91, 121, 436, 493.
Nicolás, J. H., 388.
Nicolás de Cusa, 9, 110, 223-224, 246, 471-92 (*passim*) [117].
Nicolás de Ultricuria, 293.
Nicolau, M., 381 [775-77].
Niedermayer, F. [385].
Nietzsche, 62, 222, 349.
Nink, C., 264.
Nink, G., 54.
Noël, M., 118.
Novella Domingo, J. [296].
Nuño, J. [178].

O

Obermaier, H. [539].
O'Callagan, J. [17].
Oersted, 436.
Ogiermann, H., 264.
Olavide, P. de [221-23].
Olcott, H. S., 311.
Olgiati, F., 237, 262.
Ollé-Laprune, L., 6.
Oltra, M. [126].
Orígenes, 15.
Orleáns, Duque de, 231.
Oromí, M. [106, 470].
Oroz, J. [812].
Ors, E. d', 7, 242-43.
Ortega y Gasset, J., 106, 238-240, 269 [340, 353-88].
Ortegat, 229.
Ortiz Sanz, J. [44].
Ortolá, R. [714].
Osborn, A. F. [591].
Otón de Cambrai, 299.
Otto, R., 250.
Outumuro, M. R. [94 bis, 328].

P

Pablo (San), 530.
Paci, E., 268.
Pacios, A. [778].
Padellaro, R., 270.
Padna Sambhavas, 313.
Palacios, L. E. [186, 553].
Palacios Martínez, J. [526].

Palmés, F., 192 [95].
Palomo, T., 230.
Pang, 314.
Pangua, 340.
Paniker, R., 378 [324].
Papafava (Conde), 126.
Parellada, J. M. [620].
Parente, 262.
Parés, R., 127.
París, C., 60.
Parménides, 11, 15, 54, 115-116, 498, 506 [32].
Pascal, B., 231, 238.
Pasdermadjian, H. [711].
Passeri Pignoni, V., 273.
Pastor Ridruejo, J. A. [696].
Patanjali, 326.
Pauli, 437, 456.
Pavía, M. N. [156].
Payasi, 215.
Peccorini, F. [286].
Pedersen, J. [712].
Pedro Abelardo, 103.
Pedro d'Ailly, 295.
Pedro Auréolo, 279, 283, 285-289, 291, 295, 303, 307.
Pedro de Candía, 293.
Pedro Damiani (San), 550.
Pedro de la Dedic. de la Virgen del Pilar [40].
Pedro Gómez Barroso, 120.
Pedro Hispano, 360 [107, 108].
Pedro Lombardo, 299.
Pedro López de Ayala, 121.
Pedro Paludano, 299.
Pègues, T., 39.
Peguy, Ch. [774].
Peirce, Ch. S. [236].
Pellegrino, M. [59].
Pellegrino, U., 558-59.
Pelster, F., 44.
Pereña, L. [163].
Pérez Ballestar, J. [592].
Pérez Embid, F. [681].
Pérez Martínez, L. [127-28].
Pérez del Pulgar, J., 450.
Pérez Ruiz, 128.
Perini, G., 552.
Perpiñá Rodríguez, A. [713].
Pesch, 458.
Pesquera Lizardi, J. [682].
Petruzzellis, N., 123, 536, 553.
Pfahler, 98.
Philippe, Th., 142.
Piaget, J. [568, 593].
Piemontese, F., 370.
Pieper, J., 103, 251, 372.
Pierola, R. A., 541.
Piéron, H. [594].
Piétri, F. [157].
Pignoloni, 125.
Pinillos, J. L. [554, 743].
Pío XII, 89, 123, 125, 241.
Piovesana, G., 200.
Pirrón, 10, 12, 14.
Pitágoras, 10, 104, 117, 365.
Pitoys, L., 279, 306, 307.
Pizzardo, 123.
Planchard, E. [744].
Planck, M., 435-36, 452.
Plata, J. [580].
Platón, 6, 9-11, 13-15, 27, 104, 106, 107, 116, 117, 166, 167, 236, 242, 288, 309, 363-65, 376, 479, 495, 498, 540-41, 546, 553 [28-30].
Platzeck, E. W., 477-78, 482, 484, 487 [129].
Plessner, H. [595].
Plotino, 6, 9, 13, 15, 386, 479, 495.
Plutarco, 494.
Poch Noguer, J. [36].
Pohl, H., 465, 469.
Poincaré, H., 435.
Poletti, V., 536.
Polibio, 553.
Polín, 13.
Pomés, M. [798].
Pons, J., 127.
Ponz Piedrahita, F., 127.
Popovici, C. L. [320].
Porfirio, 288, 304-07.
Possada, F., 341.
Pou, B., 341.
Poucel, V., 254.
Pozo, C. [165].
Pradel, E. [625].
Prantl, K., 510.
Prevosti, A., 127.
Prieto, J. M. [450].
Prieto Delgado, L. [490].
Prjevalinsky Ferrer, O. [203].
Pró, D. F., 244 [18, 434].
Proclo, 15, 117.
Prohaska, L. [581].
Protágoras, 12, 90.
Prüm, 498.
Ptolomeo Galeno, 122.
Pucciarelli, E. [10].
Pucelle, J., 272, 371.
Pufendorf [213].
Puig, A. [280].
Puigcerver, A., 110 [171].
Puiggrós, J., 127.
Puigrefagut, R., 425 [527].
Pupi, A., 260.

Q

Quadrado, 243.
Quadri, S., 126.
Quadrio, A., 235.
Quadrio, I., 123.
Queralt, A., 426 [169].
Quevedo Villegas, F. de [189-194, 342].
Quiles, I. [509, 555-56, 634].
Quirós, C. [79].

R

R. G. [257].
Rábade Romeo, S., 110 [171].
Rabelais, 231.
Racker, H. [621].
Raeymaeker, L. de, 53, 123, 424.
Raggio, A. R. [261, 491].
Rahner, K., 54 [542].
Ramírez, S., 142-43, 548 [381, 386, 642].
Ramón Llull, 5, 16, 360, 471-492 *(passim)* [109-35].
Ramón Martí, 221.
Ramos, S. [443].
Rau, V. [160].
Ravaignan, L. M. [569].
Rebollo, 39.
Redanó, U. [60].
Reding, M. [683].
Redondo, E. [745].
Regis, L. M., 142.
Reichenbach, 454.
Reig Albiol, J. [710].
Reinhardt, 116, 498.
Reiser, O. L., 456.
Reiter, D., 254.
Reitzenstein, 498.
Renan, E., 231.
Renaudière de Paulis, D. [492].
Renoirte, F., 462-63.
Rescher, N., 549.
Rey Altuna, L. [61].
Reyes, A. [19, 444-45].
Reynoso, L. [299].
Rhys Davids, 215.
Riaza, F. [779].
Riaza, M. [418].
Riaza Morales, J. M., 240 [528].
Ribadeo, S. de, 343.
Ribot, Th., 105.
Ricard, 126.
Ricardo de S. Víctor, 299.
Richet, C., 255.
Rickert, H., 105.
Ridruejo, D. [409].
Riedl, J., 552.
Riesco Terrero, J. [101].
Riet, G. van, 150, 383.
Riezler, 116.
Rigobello, A. [293].
Rilke, R. M., 350.
Rintelen, F. J. von, 104, 348, 358, 536.
Ritz, W., 439.
Rivière, J. R. [323].
Robert, J. D., 142, 551.
Roberto de Colletorto, 548.
Roberto Holkot, 285, 299.
Roberto Kildwardby, 120.
Robespierre, 231.
Rodrigo I, 236.
Rodríguez, M., 238.
Rodríguez Alcalde, L. [318].
Rodríguez-Arias Bustamante, L. [697].
Rodríguez Rasado, J. J. [220].
Rodríguez de Yurre, G. [659].
Rof Carballo, J. [410, 596-97, 626].
Rogers, C., 548.
Roig Gironella, J., 6, 106, 109, 354, 425 [96, 241, 540].
Rojo, R. [510].
Roland Gosselin, M. D., 33, 44, 49, 50, 55.
Roldán, A., 97-99, 124 [493, 511, 780].
Rolland, R., 203.
Romero, F. [251, 387, 446].
Romeyer, B., 84.
Rommen, H., 249.
Ronchino, P. R. [288].
Ronco, A., 548.
Röpke, W. [714].
Rorschach [605].
Ros, A. [733].
Rosales, L. [187].
Rosen, S. H., 263.
Rosenthal, E., 540.
Rosmini, A., 110, 237, 261-262, 388.
Rossi, M. M., 268.
Rossi, P. [130].
Rostenne, P., 380.
Rotta, P., 478, 490.
Rougés, A., 244.
Rousseau, 231, 373, 376, 556.
Rovasenda, E. di, 125.
Rovira, J. M., 374.
Rovira Belloso, J. M. [102].

Royce, 207.
Rubert Candau, J. M., 267, 558 [136, 263].
Rubí, B. de [388, 471].
Rubio, F., 120 [100].
Rubio, J. [541].
Ruggiero, G. de, 262.
Ruiz, F. [291].
Ruiz Bueno, 257.
Ruiz-Díaz, A. F. [144].
Ruiz Garrido, C., 234, 259 [565, 599, 782].
Ruiz-Giménez, J., 252 [684, 698, 715].
Ruiz Sánchez, F. [746].
Runes, D. D., 114, 543.
Russell, B., 246, 362, 385 [296].

S

Saavedra Fajardo, D. [182].
Sabaté, D. [494].
Sabaté, F. [501].
Sacheri, C. A. [292].
Sagüés, J., 127.
Sailer, 15.
Saint-Simon, 231, 373.
Saitta, G., 262.
Sakaguchi, 127.
Salas, J. de, 353.
Salicrú Puigvert, C. [760].
Salmón, E. G., 552.
Salomón, 114.
Sanabria, J. R. [495].
Sánchez Acosta, L. [411].
Sánchez Albornoz, C. [70].
Sánchez Arjona, A. [277].
Sánchez Gil, M. [643-44].
Sánchez de Muniáin, J. M. [763-64].
Sánchez del Río, C. [529].
Sánchez Ruiz, J. M., 547 [97, 346].
Sancho IV, 120.
Sancho A., 233.
Sancho Izquierdo [420].
Sandio de Garde, D., 347.
Santayana, J., 538 [352].
Sanz Criado, L. [98, 99].
Sarmiento, E. [188, 436].
Sarri, J. [314].
Sarró, R. [627].
Sartolo, G., 344.
Sartre, J. P., 13, 124, 225, 249, 264, 269, 271, 273, 351, 379, 549, 552 [279-80, 291, 315].
Sasso, G., 553.
Sausgruber, K., 235.
Savonarola, 231.
Saz-Orozco, C. del [645].
Schaller, J. P. [781].
Schatzmann, E., 443.
Scheeben, 15.
Scheifler, J. I. [716].
Scheler, M., 61-87 *(passim)*, 102-06, 166-67, 173, 183-85, 187, 193-94, 229, 250, 329, 350, 554 [264].
Schelling, 9, 12, 13, 172, 223, 263, 533.
Scheltens, G. [512-13].
Schlegel, F., 223.
Schleiermacher, 223 [226].
Schlette, H. R., 7.
Schlick, M., 455.
Schöllgen, W., 225.
Schopenhauer, A. [228].
Schroedinger, E., 450, 453.
Schulz, W., 263.
Schümmer, F. [204].
Schuppe, W. [233].
Schur, 126.
Schwertschlager, 458.
Sciacca, M. F., 249, 264, 371 [290-91].
Secret, F., 221.
Sedlmayr, H. [754, 761-62].
Segarra, A. [769].
Sellars, W., 545.
Sem Tob, 121.
Semmelroth, O., 369.
Senart, 497.
Séneca, 495 [41-42].
Serrano Poncela, S. [413].
Serrate, A. [605].
Serrate, E. [558].
Sestili, J., 78.
Sevigné, Mme. de, 231.
Sexto Empírico, 7, 10, 14, 30.
Sferrazza, A., 119.
Shakespeare, W., 231.
Shalom, A., 551.
Shankara, 320.
Sheldon, 98.
Sheng-Shui, 314.
Sickenberger, J., 257.
Siegfred, M. A. [711].
Siewerth, G., 109-10, 258.
Siger de Brabant, 10, 128.
Siguán, M. [717].
Siles Salinas, J. [811].
Silva Melero, V. [225].
Simeón de la Sda. Familia [209].
Simón, P. [15].
Snigg, D., 548.
Snoeck, A., 256 [782].
Soaje Ramos, G. [287].
Soares, I., 230.
Sócrates, 81, 114, 187, 236, 288, 363, 383, 495.
Söhngen, G., 168, 175, 179.
Solá, F. de P., 426.
Solaguren, C., 265-66 [242-44].
Solalinde, A. G. [71].
Soler, R. [250, 427].
Soloviev, W., 9, 11.
Sommervogel, C. de, 333-34.
Sordo, E. [347].
Soriaux, R., 542.
Sorokin, P. A. [660-61].
Soto, D. de, 308 [165-66 bis].
Souriau, E. [751].
Spaeman, R., 226.
Spaltro, E., 235.
Spaventa, B., 262.
Specker, E., 387.
Spengler, O., 350 [300].
Spirito, U., 237, 262, 382.
Spranger, E. [295].
Staercke [282].
Stanghetti, 46.
Stattler, B., 232.
Steenberghen, F. van, 478, 482-83 [131].
Stegmüller, I., 17-27 [161].
Steinbach, A., 299.
Steinbüchel, Th. [635].
Stella, P., 547.
Sterling, H. J. [428].
Stobeo, 494.
Stock, 368.
Stoffer, H., 226.
Stöhr, J. [109, 132].
Stokes, 438.
Storchenau, 232.
Stüttler, J., 263.
Suárez, F., 15, 42, 77-85, 87, 105, 108-11, 135, 148-50, 158, 161-63, 279-310 *(passim)*, 348, 357-58, 385, 542 [171, 174-78].
Sugranyes de Franch, R. [133].
Sui-Jen, 324.
Sulowski, J. F. [46].
Summenhart, 535.
Supek, I., 385.
Suzuki, D. T., 315, 320, 328.
Szilasi, W., 221.

T

Tamagna, J., 232.
Tanco Duque, R. [608].
Tarán, L. [26].
Taylor, 556-57.
Tegerizo, F., 344-45.
Teilhard de Chardin, P., 386 [302-06].
Temistio, 120, 541.
Teofrasto, 120.
Terán, S. [435].
Teresa de Jesús (Santa) [206-08].
Terrón, E. [496, 661].
Thiel, M., 142-43, 237.
Thivollier [514].
Thomasius, 261.
Tierno Galván, E. [662-63].
Todolí Luque, J., 127.
Toffanin [812].
Tokugawa, 203.
Toledo, F. de (Card), 279, 308-09.
Tomás de Aquino (Santo), 6, 15, 16, 30-60 *(passim)*, 78, 79, 103-10, 117-28, 135-47, 149, 154, 156, 161, 242, 251-53, 258, 282, 299, 303-06, 309, 352, 360, 363-66, 388, 424, 525-26, 529, 541-48, 551-53 [84, 86-99].
Tomás de Estrasburgo, 293.
Tomás de Kempis [147].
Tomás Moro (Santo), 14.
Tomás de Vío (Cayetano), 40, 108-09, 548.
Tomlin, E. W. F., 536.
Tonelli, J., 261.
Tonquédec, J. de, 458, 465.
Torelló, R. M., 289.
Tornos, A. [348].
Torres Martínez, J. [744].
Tovar, A. [29, 472].
Toynbee, A. J. [20, 300-01, 356, 783].
Trabazo, L. [252, 765].
Tremblay, J., 266.
Treves, R. [233].
Trías Vejarano, J. J. [213].
Trottini, S. [164].
Troubetzkoy, N., 378.
Trouillard, J., 117.
Truyol Serra, A., 424.
Turín, Y. [247].

U

Ucelli, P. A., 141.
Uddaiaka, 206, 209.

Ujemow, A. I., 457.
Unamuno, M. de, 552 [330, 351, 774].
Untersteiner, 116.
Urdánoz, T. [271].
Uriarte, 333.
Urmeneta, F. de [134, 316].
Urráburu, J., 457.
Uscatescu, J., 259 [301].
Usener, H., 6, 497.
Ustar Pietri, A. [429].
Utz, A. F., 239.

V

Vaca, C. [557, 784-85, 813].
Vajda, G. [82].
Valdés, J. de [151].
Valdés Delius, F. [664].
Valentí Abréu, J. [317].
Valla, L., 303.
Valle, R. [430-31].
Vallejo Nájera, A. [421].
Vallejos, M. A. R. [37].
Vallet de Goytisolo, J., 127.
Vallin, G., 245.
Valori, P., 227.
Valverde, J. M. [767, 805].
Vandel, A., 384.
Vanni Rovighi, S., 124, 259.
Vasconcelos, J. [447-51].
Vaz Ferreira, C., 239.
Vázquez, F., 345.
Vázquez, G., 556 [170].
Vázquez, J. A. [30, 33].
Vázquez Dodero, J. L. [400].
Vecchio, G. del [699].
Vega, A. C. [66].
Vega Alonso, R. [473].
Vegas Latapié, E., 127.
Vegas Pérez, A. [718].
Velasco, F., 346.
Velázquez, D. [155].
Vélez Correa, J. [262].
Vennes, G., 555.
Verbeke, G., 120, 541.
Verde, F. M., 119.
Verdun, M., 230.
Vereecke, L. [170].
Verga, L., 125.
Verlaine, 231.
Verneaux, R., 238.
Vernei, A., 229, 230.
Viaud, G. [598].
Vidal Gironella, J. [646].
Vidan Torreira, M. [329].
Vigier, J. P., 444, 452.
Vigil, A., 346.
Viglino, U., 126.
Vignaux, P., 290-91.
Villacorta Sáiz, E. [87].
Villafañe, J., 346-47.
Villagrasa, R. [231].
Villar Palasí, V., 127.
Villars, 231.
Villegas, A. [432].
Villoro, L. [474].
Viñayo González, A. [67].
Virasoro, R. [442].
Virieux-Reymond, A., 272.
Vitoria, F. de, 308 [162-64].
Vives, J. [235].
Vives, J. L., 352 [148-49, 203].
Volkmann - Schluck, K. H., 481.
Vollenhoven, M. van [45].
Voltaire, 231.
Vries, J. de, 144, 187, 191, 195-98, 504, 507-08, 544-45 [719].

W

Wadding, L., 474.
Wahl, J., 264 [515].
Walter, E. [599].
Warren, 215.
Warren, H. C. [570].
Warrender, 556.
Washington Vita, L. [451].
Weber, A. [814-15].
Weber, M. [234].
Weber, R. [720].
Wehrlé, J., 84.
Weisheipl, J. A., 120.
Weizsaecker, 456.
Welte, 543.
Werner, C., 549.
Wetter, G., 544.
Weyl, 437, 444, 447.
Whitehead, A. N., 11, 12, 60, 362.
Wiechert, E., 442.
Wikenhauser, A., 257.
Wilhelm, R., 317-19, 321, 322.
Will, F., 549.
Willmann, 510.
Wilpert, P., 478.
Wilson, 91.
Windelband, G., 105.
Wisser, R., 348, 358.
Wittek, M. [111].
Wittgenstein, L., 212, 247.
Wolff, C., 232, 238, 260-61.
Wolff, W. [571].
Wuenschel, E., 124-25.
Wukmir, V. J. [627].
Wulf, M. de, 286, 289.
Würsdöfer, J., 295.
Wust, F., 350.
Wys, 44.
Wysser, 141.

X

Xiberta, B., 124 [143].

Y

Yajnavalkya, 206, 209.
Yamada, A., 128.
Yates, F. A. [135].
Yela, M. [606].
Yukawa, 444.

Z

Zabala, A., 346.
Zac, S., 222.
Zahonero Vivó, J. [638].
Zalba, M. [636, 665].
Zaragüeta, J., 425, 536 [628, 666-67].
Zarzo de Gea, J. [298].
Zea, L. [433].
Zellinger, E., 223.
Zenón de Citio, 15.
Zenón de Elea, 11, 116.
Ziegler, H. [321].
Zubimendi, J., 347.
Zubiri, X. [8, 390].
Zubizarreta, A. [349-51].
Zucchi, H. [227].
Zumel, F., 80.

MISCELANEA BIBLICA ANDRES FERNANDEZ

HOMENAJE CIENTIFICO
QUE BIBLISTAS Y ORIENTALISTAS
DE TODO EL MUNDO,
DISCIPULOS, AMIGOS, ADMIRADORES,
OFRECEN
AL INSIGNE ESCRITURISTA

R. P. ANDRES FERNANDEZ, S. I.

EN SU NONAGESIMO CUMPLEAÑOS
15 - XII - 1960

ESTUDIOS ECLESIASTICOS
MADRID

INDICE

Páginas

FRANCISCO DE PAULA SOLÁ, S. I., Facultad de Teología, San Cugat del Vallés, Barcelona, *R. P. Andrés Fernández Truyols, S. J. (1870-1960)* ... 7 (311)

1. TEMAS GENERALES

S. Em. AGOSTINO cardinale BEA, della Pontificia Commissione per gli Studi Biblici, Roma, *«Libri sacri Deo dictante conscripti»* ... 25 (329)

MANUEL DE TUYA, O. P., Facultad Teológica Pontificia de San Esteban, Salamanca, *La inerrancia bíblica y el «hagiógrafo opinante»* ... 35 (339)

MIGUEL NICOLAU, S. I., Universidad Pontificia, Salamanca, *Sentido «plenior» de la Sagrada Escritura* ... 45 (349)

VINZENZ HAMP, Universität, München, *Genus litterarium in Wunderberichten* ... 58 (361)

HANS BARDTKE, Dekan für alttestamentliche Wissenschaft an der Evang.-Theologischen Fakultät, Leipzig, *Gedanken zur Arbeit an der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft* ... 65 (367)

ROBERT NORTH, S. J., Pontifical Biblical Institute, Jerusalem, Israel, *A Unique New Palestina Art-Form* ... 77 (381)

JOSÉ O'CALLAGHAN, S. J., Director de «Balmesiana», Barcelona, *Trato de los cristianos en su correspondencia privada. Papiros griegos del siglo V* ... 87 (391)

CONSTANCIO GUTIÉRREZ, S. J., Universidad Pontificia de Comillas, Santander, *¿Cuándo se escribió la llamada Biblia de Oña?* ... 99 (403)

FRANCISCO CANTERA BURGOS, Universidad de Madrid, *El obispo Bernardo Oliver y la tradición manuscrita de su tratado «Contra caecitatem iudaeorum»* ... 109 (413)

2. ANTIGUO TESTAMENTO

PABLO TERMES ROS, PBRO., Seminario Conciliar de Barcelona, *La formación de Eva en los Padres Latinos hasta San Agustín inclusive* ... 117 (421)

ALEJANDRO DÍEZ MACHO, M. S. C., Universidad de Barcelona, *Un Ms. de Onqelos de transición del sistema palestinense al prototiberiense. Ms. 607, ENA 2576, del Seminario Teológico Judío de Nueva York (Onqelos Gn 4, 7 - 6, 1)* ... 157 (461)

BONAVENTURA UBACH, O. S. B., Consultor de la Pontificia Comissió Bíblica, Monastir de Montserrat, *Sobre l'itinerari de Jacob de Paddan-Aram a Siquem passant per Mahanaim* ... 163 (467)

Mons. JOSEPH COPPENS, Université de Louvain, *Les traditions relatives à la manne dans Éxode, XVI* ... 169 (473)

SEBASTIANUS BARTINA, S. I., Facultas Theologica Castroctaviana, San Cugat del Vallés, Barcelona, *Fragmenta cuiusdam «Hilkot Sepher Torah» in urbe guixolensi reperta (Ex 20, 18 - Lv 1, 14).* 187 (491)

INDICE DE LAMINAS

	Páginas	
Presentación	1-6	(305-310)
Lámina I.—Andrés Fernández, S. J., 1960.		
Lámina II.—Su Santidad, el Papa Juan XXIII. Autógrafo.		
Lámina III.—Telegrama de S. Em. el cardenal Tardini.		
Lámina IV.—Carta autógrafa de S. Em. el cardenal Pla y Deniel.		
Láminas V-VI.—Carta autógrafa de S. Em. el cardenal De Arriba y Castro.		
Lámina VII.—Carta autógrafa de S. Em. el cardenal Quiroga.		
Láminas VIII-X.—Carta autógrafa del Excmo. Sr. Dr. D. Gregorio Modrego.		
Robert Nort, S. J., *A Unique New Palestina Art-Form.*	77-86	(381-390)
Lámina XI.—Ghassul 1960.		
Lámina XII.—1.ª Plaster: as first discovered. 2.ª Plaster: first traces of genuine design.		
Lamina XIII.—Tiger paintig.		
Lámina XIV.—Geometric painting reconstructed.		
Lámina XV.—1.ª Plaque B 7, showing bands. 2.ª Plaque A 33 with copy.		
Lámina XVI.—«Star»-festoon of Plaques A 1-3.		
Lámina XVII.—1.ª «Hands» of Plaque A 7. 2.ª Room containing Brick Wall 16.		
Lámina XVIII.—Père Senès and Frère Vives working.		
Constancio Gutiérrez, S. J., *¿Cuándo se escribió la llamada Biblia de Oña?*	99-107	(403-411)
Lámina XIX.—Portada del manuscrito de Barreda.		
Lámina XX.—Folio 15 v. del manuscrito de Barreda.		
Lámina XXI.—Folio 16 r. del manuscrito de Barreda.		
Bonaventura Ubach, O. S. B., *Sobre l'itinerari de Jacob de Paddan-Aram a Siquem, passant per Mahanaim* ...	163-168	(467-472)
Lámina XXII.—1.ª Tell el-Emrameh. 2.ª Ramats que passen el gual del Jaboc a Tell el-Emrameh		
Lámina XXIII.—Hadat eš-Šim'oni vist des de Tell el-Emrameh.		
Lámina XXIV.—Mapa de l'itinerari de Jacob des del Golan a Siquem.		

Páginas

SEBASTIANUS BARTINA, S. I., *Fragmenta cuiusdam «Hilkot Sepher Torah» in urbe guixolensi reperta* 187-216 (491-520)

Lámina XXV.—Manuscriptum Guixolensi (Ex 20,18 - 24,14).

Lámina XXVI.—Manuscriptum Guixolense (Ex 24, 14 - 30,37).

Lámina XXVII.—Manuscriptum Guixolense (Ex 30, 37 - 35,1).

Lámina XXVIII.—Manuscriptum Guixolense (Ex 35, 1 - Lv 1,14).

BARTOLOMÉ PASCUAL, OBISPO DE MENORCA, *Dos notas al Salterio* 341-351 (645-655)

Lámina XXIX.—El Gran Hermón con los montes Sión.

Lámina XXX.—El Hermón desde Merǧ Ayun.

RAMÓN ROCA-PUIG, PBRO., *Un pergamino copto en Barcelona. P. Bar. Inv. Núm. 8. Lc 9, 29-32.36-39.42-45. 48-50* 533-546 (837-850)

Lámina XXXI.—P. Barc. Inv. n.º 8. Página 2.

Lámina XXXII,—A) Página 1.ª, columna 1.ª; B) Página 2.ª, columna 2.ª

Lámina XXXIII.—Página 1.ª, columna 2.ª

Lámina XXXIV.—Página 2.ª, columna 1.ª

FÉLIX M. PAREJA, S. I., *Un relato morisco sobre la vida de Jesús y María* 555-567 (859-871)

Lámina XXXV.—Folio 140 v. del Manuscrito M. 1668 de la Biblioteca de El Escorial en que empieza el relato sobre la vida de Jesús.

Lamina XXXVI.—Folio 141 r.

Lámina XXXVII.—Folio 141 v.

Lámina XXXVIII.—Folio 142 r.

Lámina XXXIX.—Folio 142 v.

Lámina XL.—Folio 143 r.

Lámina XLI.—Folio 143 v.

Lámina XLII.—Folio 144 r.

Lámina XLIII.—Folio 144 v.

HENRI SENÈS, S. J., *Heptapegon-Tabula-Tabgha* 569-577 (873-881)

Lámina XLIV.—Basilique de la Multiplication des Pains.

Lámina XLV.—La source principale de l'Heptapegon.

Lámina XLVI.—Chapelle du monastère d'Heptapegon.

Lámina XLVII.—Heptapegon. Tabula. Tabgha.

RAYCAR, S. A. Impresores-Madrid